الموجز في

منهج العقيدة الإسلامية

من إفادات سيدنا هاشم محمد الهاشمي

(دامت بركاته)



بقلم

الشيخ الدكتور

عبدالعظيم المشيخص

دار الرسول الأكرم (ص)

الموجز في

منهج العقيدة الإسلامية

الموجز في

منهج العقيدة الإسلامية

من إفادات سيدنا

هاشم محمد الهاشمي (دامت بركاته)

تأليف

الشيخ الدكتور

عبدالعظيم المشيخص

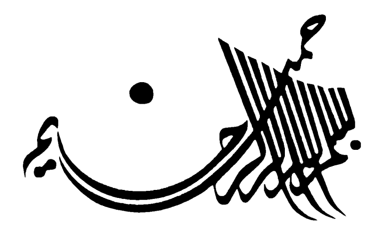


دار الرسول الأكرم (ص)

الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

دار الرسول الأكرم (ص) : طباعة - نشر - توزيع

حارة حريك - شارع القسيس - خلف البلدية - ص.ب.: ١١/٨٦٠١ بيروت - لبنان
هاتف: ٠٣/٨١٤٢٩٤ - تلفاكس: ٠١/٥٤١٩٣٠ - E-mail: daralrasool@hotmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم



لا بد من التنويه

كانت هذه بعض الدروس العقائدية التي تفضل علينا بإلقائها سماحة آية الله السيد هاشم ابن آية الله السيد محمد جمال الهاشمي (أدام الله فضائله) في مدينة قم المقدّسة، أيام الصيف؛ إذ اعتاد سيدنا الأستاذ على إلقاء بحوثه العلمية فقهاً وأصولاً وعقيدةً في منزله الكريم، وكان لنا في عام ١٤٢٥هـ شرف حضورها، فكانت نتيجتها هذه التقريرات العلمية العقدية التي بين يديك. فأحببت أن أنشرها لتعم بها الفائدة المرجوة إن شاء الله تعالى.

أرجو أن تنال إعجاب أهل الفن والاختصاص من شرائح علمية وثقافية.

والله من وراء القصد..

عبد العظيم المشيخص

قم المقدسة

شعبان العظيم ١٤٢٥هـ



ترجمة المحاضر السيد هاشم الهاشمي

ولد سنة ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م، في النجف الأشرف، في بيت علم وأدب وإيمان. والده آية الله السيد محمد جمال الهاشمي، وجده آية الله العظمى السيد جمال الدين الگلبايگاني قُدِّس سرهما.

أكمل الابتدائية والمتوسطة والثانوية في منتدى النشر، وتخرج من كلية الفقه ١٣٩٠م - ١٩٧٠م.

ودخل الحوزة العلمية في النجف الأشرف وعمره (١٢) عاماً، مقارناً للدراسة الحكومية، ودرس فيها المقدمات والسطوح والخارج، فقهاً وأصولاً، عند أساتذة كبار، أمثال السيد الخوئي والسيد البجنوردي والسيد السيستاني وغيرهم، وكتب تقريراتهم. واعتقل وسجن في سجون صدام لأشهر، سفر منها إلى الجمهورية الإسلامية الإيرانية عام (١٣٩٩).

وسكن في قم، وحضر فيها دروس الخارج عند أساتذتها الكبار، أمثال السيد الگلبايگاني، والميرزا هاشم الآملي، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيد محمد الشاهرودي، والميرزا جواد التبريزي، فقهاً وأصولاً، وكتب تقريرات دروسهم.

وقد مارس التدريس في حوزة النجف الأشرف وقم المقدسة، في المقدمات والسطوح والخارج فقهاً وأصولاً.

وقد كتب الكثير من المؤلفات والمقالات والبحوث، في مختلف المجالات العلمية والثقافية، في الفقه والأصول والرجال والدراية والتاريخ والعقائد والتفسير وغيرها، ومنها تقريرات دروس أساتذته في الفقه والأصول، والكثير من هذه الكتابات لا زال مخطوطاً، وقد نشر له بعضها.

وأما تقريرات دروس أساتذته، فنشير لبعضها:

- تقريرات دروس السيد الخوئي(رحمه الله) في الفقه، مبحث الخمس كاملاً، وبعض أبواب الحج والزكاة.

- تقريرات دروس السيد السيستاني في الأصول والفقه، وقد نشر له في نسخ قليلة جداً (تعارض الأدلة الشرعية).

- تقريرات دروس الوحيد الخراساني في الأصول ما يناهز الدورة، وفي الفقه بعض أبواب المكاسب المحرمة والصلاة.

- تقريرات دروس الميرزا جواد التبريزي ما يناهز الدورة في الأصول، وبعض الأبواب الفقهية في البيع والطهارة.

- وقد كتب أكثر دروسه وتدريسه، فله شروح كاملة على المكاسب، والرسائل، والكفاية، واللمعة، وأصول الفقه، وشرح لمنظومة السبزواري، وبداية الحكمة ونهايتها.

- وكتب دروسه التي ألقاها في البحث الخارج فقهاً وأصولاً في كتاب الطهارة، والصلاة، والصوم، والخمس، والمضاربة، والمكاسب، والبيع، والخيارات، والصيد، والذباحة، والأطعمة والأشربة، والنذر، والعهد واليمين، والوقف، والكفارات، واللقطة، والقرض، والرهن، والحجر، والنكاح والطلاق، حيث يختار أهم المسائل المبتلى بها والاستدلال عليها.

- وكتب أيضاً ما يقارب الدورة في علم الأصول.

- وله كتاب (خلاصة علم الأصول في أسلوب جديد) جمع فيه أهم الآراء الحديثة بأسلوب واضح وحديث، وكتاب (أضواء على علم الرجال والدراية) جمع فيه أهم الآراء الحديثة في هذين العلمين بأسلوب واضح.

- وله كتب أخرى مخطوطة، منها (النية فقهياً وأخلاقياً)، و(مفاهيم وتيارات معاصرة عرض ونقد)، و(تفسير آيات من سورة البقرة)، و(مسائل عقائدية في التوحيد والمعاد)، و(شبهات وردود) حول بعض عقائد مذهب

أهل البيت(عليهم السلام) وأحكامهم، وكتاب (تيارات معاصرة) حول فهم النص والتعددية الدينية.

وهذه الكتابات كلها مخطوطة، وبعضها قدّم للطبع كالكتاب الأخير.

وقد طبعت له بعض الكتب والمقالات، وبعضها بغير اسمه الصريح، وباسم (هاشم محمد)، ونشير هنا إلى بعضها. وأكثر مقالاته نشرت في مجلة (رسالة الثقلين).

وأما الكتب المطبوعة:

(لمحات من معالم مدرسة الشيخ الأنصاري)، وكتاب (شهيد الولاء حجر بن عدي)، و(أبو الأسود الدؤلي ودوره في وضع النحو العربي)، و(شاعر الولاء سفيان بن مصعب العبدي).

وأما المقالات التي نشرت في المجلات، نشير إلى بعضها:

- مقال (مدى تأثر علماء الفقه والأصول بالفلسفة)، نشر في مجلة رسالة الثقلين، في ثلاث حلقات، العدد (٩، ١٠، ١١).

- مقال (أضواء على معالم الدراسة والبحث في الحوزات العلمية وخاصة النجف الأشرف) نشر في رسالة الثقلين، في حلقتين، العدد (٢٦، ٢٧).

- مقال (البحث في دلالة النصوص وفلسفة الفقه) في رسالة الثقلين، العدد (٣١، ٣٢).

- و(مفاهيم معاصرة في الميزان) في رسالة الثقلين، العدد (٣٣).

- (نظرة في علم الأخلاق) في رسالة الثقلين، العدد (٣٥).

- (ضروري الدين والسيرة) العدد (٣٦).

- (فهم النص: الهرمنيوطيقا - عرض ونقد)، الأعداد ٣٨، ٣٩، ٤٠).

- (التعددية الدينية) العدد (٤٦، ٤٧).

وله مقالات في مجلات أخرى، منها:

- (نظرة في منهج المعرفة العقائدية) نشر في مجلة صوت الإسلام، العدد الأول.

- (المعجزة والقرآن الكريم معجزة الإسلام) في صوت الإسلام، في العددين (٢، ٤).

- (التعددية الدينية عرض ونقد) في صوت الإسلام العدد (٦).

- ومقال (أبو الأسود الدؤلي ودوره في وضح النحو العربي) نشر في مجلة تراثنا، العدد (١٣).

- و(دراسة حول الخبر المتواتر) نشر في مجلة تراثنا، العدد ١٦)؟

هذه أهم المقالات المطبوعة، وهناك مقالات أخرى طبعت في بعض المجلات.

كما أن هناك كتابات أخرى، لازالت مخطوطة في موضوعات متفرقة، فقهياً وأصولياً وثقافياً، وبعضها لازال في مرحلة الإعداد والكتابة.



المدخل
الإنسان والمعرفة العامة

طُبع الإنسان فطرياً على حب المعرفة وتلقي العلوم، فهو يخرج من بطن أمه لا يعلم عن الأشياء شيئاً، وتطوره في مراحل عمره يمنحه تفتحاً، شوقاً وجذباً نحو المعرفة الكلية للأشياء.

لقد أودع الله في الإنسان حب الاستطلاع، ولذا نرى الطفل منذ صغره الباكر يهتم بالأشياء، يأخذها ويقلبها ويتذوقها ويستمع إليها، ليعرف خصوصياتها وطعومها، وأصواتها، وملمسها، وأحياناً يستشمها لمعرفة روائحها.

ثم هناك في داخل الإنسان جهاز العقل، وهو كالنبتة، تنمو وتنمو، فإن شُذِّب وهُذِّب نما نمواً مستقيماً، وإلا نما نمواً منحرفاً.

وهذان: الحس والعقل، يتعاونان ليكوِّنا للإنسان المعرفة، إن قليلاً أو كثيراً.

والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة مرتبطان بالعقل، وإلا فالمجنون يحس، ولكنه لا يعاقب كما لا يثاب، لأنه لا عقل له، وفي الحديث: إن الله لما خلق العقل قال له: بك أثيب وبك أعاقب[1].

ثم إن تلاقي الإنسان والمحيط، يوجب تأثير أحدهما في الآخر، فالمحيط -بأقسامه الثلاثة- يؤثر في الإنسان من طريق الحواس الخمس، ولذا كان المحكي عن ابن سينا أنه قال: «**من فقد حساً فقد علماً**»، أي سلسلة من العلوم المرتبطة بتلك الحاسة، كما أن الإنسان يؤثر في المحيط تشذيباً وتهذيباً وتنظيماً وإصلاحاً.

---

(١) العوالي ج٤ ص٩٩ ح١٤٢.

المعرفة وأقسامها[1]:

يقسم الفلاسفة المعرفة إلى قسمين، بحسب الاصطلاح العلمي، وهما:

أولاً: المعرفة الذهنية المستفادة من الحواس.

ثانياً: المعرفة العقلية التي تتكون عند الإنسان من داخله.

والمعرفة العقلية ليست صحيحة دائماً ولا باقية دائماً، بل أحيانا تكون اشتباهاً، كمن يرى ماء البحر أسود، أو الشيء الكبير ـ من بعيدٍ ـ صغيراً، كما أن المعرفة تتغير أحياناً من الصحيح إلى الغلط، وبالعكس، أو من الغلط إلى الغلط، ونادراً ما يمكن أن يكون من الصحيح إلى الصحيح، باعتبار أن الصحيحين لهما جامع صحيح، فهما جزئيان، كما في قصة داود وسليمان(عليهما السلام)، حيث كان صاحب البستان قد أخذ الأغنام كلها لنفسه، في مقابل زرعه الذي نفشت فيه هذه الأغنام وأتلفته، -وكانا بقيمة واحدة- وكان أخذها لأجل الاستفادة منها مدة استدراكه مقدار ما فسد من زرعه، ثم ردها، فكان حكم داود وسليمان كلاهما صحيحاً، ولذا قال سبحانه: ﴿**وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً**﴾[2] وإن كان الثاني أفضل، ولذا قال تعالى: ﴿**فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ**﴾[3] وهو يشير إلى المعرفة العقلية.

يقول صاحب الميزان في تفسيره ج ١٤ ص ٣٤١، وهو يشير إلى حقيقة المعرفة العلمية العقلية، والتي توصل إليها سليمان(عليه السلام)، والتي بدورها كانت حاكية حكم الله سبحانه وتعالى الواقعي، قال:... فكان الحكم حكماً واحداً

---

(١) المعرفة المقصودة في الاصطلاح الكلامي الذي يناقش مباحث علم الأصول هي: إدراك الشيء ثانياً، بعد توسط الجهل، فالعباد قد أقروا لله بالربوبية وهم في صورة الذر حين قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾ لشهادة عقولهم الخالصة عليها. ثم جهلوا ذلك وأنكروه لتعلقهم بالعلائق الجسمانية، وتشبثهم بالتسويلات النفسانية، وتمسكهم بالتخيلات الشيطانية، فبعث الله تعالى رسله رحمة منه وتفضلاً، لتعليمهم وتذكيرهم، فمن ضل بعد ذلك فقد غوى، ومن آمن فقد اهتدى.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٧٩.

(٣) سورة الأنبياء، آية ٨٠.

اختلفا في كيفية إجرائه عملاً، إذ لو كان الاختلاف في أصل الحكم، لكان فرض صدور حكمين منهما بأحد وجهين: إما بكون كلا الحكمين حكماً واقعياً لله، ناسخاً أحدهما -وهو حكم سليمان- الآخر وهو حكم داود، لقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾، وإما بكون الحكمين معاً عن اجتهاد منهما، بمعنى الرأي الظني مع الجهل بالحكم الواقعي، وقد صدّق تعالى اجتهاد سليمان فكان هو حكمه. أما الأول وهو كون حكم سليمان ناسخاً لحكم داود، فلا ينبغي الارتياب في أن ظاهر جمل الآية لا يساعد عليه، إذ الناسخ والمنسوخ متباينان، ولو كان حكماهما من قبيل النسخ ومتباينين لقيل: وكنا لحكمهما أو لحكميهما، ليدل على التعدد والتباين، ولم يقل: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ﴾ المشعر بوحدة الحكم، وكونه تعالى شاهداً له، الظاهر في صونهم عن الخطأ، ولو كان داود حكم في الواقعة بحكم منسوخ لكان على الخطأ، ولا يناسبه أيضاً قوله: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾، وهو مشعر بالتأييد ظاهر في المدح. وأما الثاني وهو كون الحكمين عن اجتهاد منهما مع الجهل بحكم الله الواقعي، فهو أبعد من سابقه، لأنه تعالى يقول: ﴿فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ﴾، وهو العلم بحكم الله الواقعي، وكيف ينطبق على الرأي الظني بما أنه رأي ظني. ثم يقول: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾، فيصدق بذلك أن الذي حكم به داود أيضاً كان حكماً علمياً لا ظنياً، ولو لم يشمل قوله: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً﴾ حكم داود في الواقعة، لم يكن وجه لإيراد الجملة في المورد. على أنك سمعت أن قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ﴾ لا يخلو من إشعار بل دلالة، على أن الحكم كان واحداً ومصوناً عن الخطأ، فلا يبقى إلا أن يكون حكمهما واحداً في نفسه، مختلفاً من حيث كيفية الإجراء، وكان حكم سليمان أوفق وأرفق.

وقد ورد في روايات الشيعة وأهل السنة ما إجماله، أن داود حكم لصاحب الحرث برقاب الغنم، وسليمان حكم له بمنافعها في تلك السنة من ضرع وصوف ونتاج.

ولعل الحكم كان هو ضمان ما أفسدته الغنم من الحرث على صاحبها، وكان ذلك مساوياً لقيمة رقاب الغنم، فحكم داود لذلك برقابها لصاحب الحرث، وحكم سليمان بما هو أرفق منه، وهو أن يستوفيَ ما أتلفت من ماله من منافعها في تلك السنة، والمنافع المستوفاة من الغنم كل سنة تعدل قيمتها قيمة الرقبة عادة(1).

المعرفة بأصول الدين ليست تقليدية

إن المعتقدات الإسلامية التي تعتبر الأساس للمسائل الدينية، التي يعتمد عليها المكلف في معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته وأسمائه، ومعرفة الأنبياء والرسالة والنبوة، ومعرفة الإمامة وما يتعلق بها، والاطلاع على مقامات أهل بيت العصمة عليهم السلام، والعدل والمعاد، كل ذلك يعتمد في إثباتها على أساس العقل والمنطق والدليل والبرهان، لا التعبّد بالنقل والظن.

نعم في مراحل متقدمة، وبعد المعرفة بتلك الأصول عن طريق العقل، يمكن لنا القول بالمعرفة النقلية، عن طريق الأخبار التي وصفت عالم المعاد، وعرفتنا به وبما يترتب عليه.

لذلك معرفة أصول الدين بالخصوص معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالعقل، ومن ثمة يمكن القول بأن معرفة غيره (الله) بالنقل جائز، كما أن يخبرنا هو سبحانه عن صفات ووجوب متابعة الأنبياء والسير وفق متطلبات الرسل والأنبياء والأئمة(عليهم السلام).

لذلك يجب على كل مكلف، بما يمكنه من قدرة فكرية، وإدراك وتمييز، أن يبحث ويحقق في هذا المجال، وأن يدرك أصول العقائد بعقله وفهمه اليقيني الجازم، فكما أن العقل الطبيعي، والفطرة التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الإنسان، يهديان البشر إلى هذه الأصول، فإن كل إنسان يمتلك القدرة على اكتساب العقائد الأصولية للدين.

---

(1) تفسير الميزان - السيد الطباطبائي ج ١٤ ص ٣٤١- دار الكتب الإسلامية، طهران.

ولأن وجوب معرفة الله سبحانه ورسوله وجوب عقلي لا وجوب شرعي، باعتبار أن الوجود الشرعي وجوب غير، لا وجوب مقدمي، والمعرفة العقلية وجوب مقدمي.

ادلة على وجوب المعرفة الاجتهادية لا التقليدية

إن الأدلة التي اعتمد عليها في هذا الصدد فيها تأمل، إلا أن الدوافع والأسباب العقلية والفطرية، تفرض على الإنسان تحصيل اليقين الوجداني بهذه الأصول، وقد ذكر علماؤنا الأجلاء بعضها أمثال: دفع الضرر المحتمل، وشكر المنعم، أو حكم الفطرة والاستجابة للدافع الفطري.

أما إثباتها بالطرق العقلية، فقد ذكروا عليها مثالاً: وهو التفكير في نظام الكون أو غيره من الأدلة، ودليل اللطف اعتمدوه في إثبات إدراك العقل لوجوب إرسال الرسل والإمامة، وذكروا أدلة عقلية لإثبات المعاد، وكل هذه الطرق يدركها العقل الفطري السليم، الذي لم يتلوث بالانحرافات.

ولعل الوقوف على حقيقة تحصيل الدليل العقلي، والبراهين العلمية لتثبيت اليقين بالأصول، يتطلب منا تقسيم الأصول إلى قسمين وهما:

- ما يدركه العقل باستقلاله وتفكيره، دون الاستعانة بأمر خارجي غيبي، من أجل تكوين اليقين والاعتقاد، كالتوحيد والنبوة العامة، فالعقل الفطري السليم الذي لا نقص في خلقته، لا يتبع الشهوات، والمعتقدات الضالة المنحرفة، وإنما يفعل ذلك العقل الذي انحرف عن الفطرة السليمة تقليداً واتباعاً أعمى، ولو فكر في الخلق والعالم، وفي الأنفس والآفاق، لانتقل من خلالها إلى اليقين بوجود الخالق، اعتماداً على مبدأ العلية أو الاستقراء وغيرهما، وبهذه الطريقة تثبت صفاته، من خلال النظر في آثاره ومخلوقاته، فيثبت أنه حي حكيم قادر وغيرها، لتمثل الحياة والحكمة والقدرة وغيرهما من آثار صفاته في مخلوقاته، وهكذا يثبت لديه، أنه يلزم عليه تعالى من باب اللطف وحكم العقل بعث الرسل والأنبياء بصورة عامة.

- وما لا يدركه العقل باستقلاله، بل لابد من دليل خارجي يؤثر في تكوين اليقين النفسي، ولابد أن يكون هذا الدليل الخارجي الغيبي يقيناً وجدانياً، ليؤثر في تكوين اليقين الوجداني، كالمعجزة لإثبات البنوة الخاصة، أي لإثبات أن هذا الإنسان الذي يحمل المعجزة نبي مرسل من الله تعالى، فلابد أن يأتي بمعجزة يعجز عنها البشر، ليثبت نبوته وارتباطه بالله، وإلا فإن العقل وحده لا يكفي في تكوين اليقين النفسي بنبوة هذا الشخص خاصة.

توفير وسائل اليقين لتحصيل الاعتقاد

ولتثبيت العقيدة الخالصة اليقينية في الأصول، فالمكلَّفون بحاجة إلى طرائق تثبيتية، عبر آليات اليقين التي تمكن المكلفين من تحصيل الدليل العقلي على ذلك، إذ أن التمسك بحد ذاته يتوقف على عامل اليقين عند المكلفين، من أجل التمسك بالدين والالتزام بالشريعة الإلهية، ولا يتمسك الإنسان بشيء ما لم يعرفه وتقتنع به نفسه، لذلك وفَّر الله تعالى من باب اللطف في الكون وفي الإنسان نفسه، أدوات ووسائل المعرفة واليقين والاعتقاد، فزوَّده بالعقل والإرادة، وجهز الكون بما يدل على وجوده، وجهز النبيَّ بالمعجزة وغيرها، وهذه الوسائل تؤدي بالضرورة إلى اليقين والاعتقاد الجازم، لأنها تنتهي لإحدى الضروريات واليقينيات لمن ليس في عقله نقص، ولم يخضع لشهواته، ولم تشده أغلال الأرض، ولم يتلوث ذهنه ببعض الشبهات والمعتقدات الباطلة، والتي قد ينكر من أجلها بعض الضروريات والبديهيات.

والمقدار الذي من خلاله يتمكن الإنسان من تحصيل البرهان العقلي والدليل على الأصول، هو: ما يتحقق به ارتفاع الضرر المحتمل، أو يتحقق به شكر المنعم، أو يستجاب به للدافع الفطري الذي حرض على هذا الوجوب، ولا يشترط عندها الفحص والتعرف على البراهين الفلسفية والكلامية والعلمية الدقيقة، في إثبات هذه الأصول.

ولكن يستحسن البحث في مثل هذه الأدلة والبراهين العلمية لبعض الناس، لما فيه من النظر والتفكير في آيات الله وخلقه وعظمته، بل ربما يشتد ويقوى بها إيمان بعض آخر ليكون أكثر معرفة وإيماناً، وربما يوجد بعض الأفراد الذين يحملون في أذهانهم الكثير من الشبهات، وفي قلوبهم الكثير من الأوزار، لا يمكن إقناعهم بهذه الأصول، إلا بالدليل العلمي الذي يتناسب مع مستوياتهم أو حجم شبهاتهم، من هنا ربما وجب على بعض الأفراد وجوباً كفائياً، البحث عن الأدلة العلمية والتعرف عليها، من أجل دفع شبهات المنحرفين، وأصحاب المعتقدات والأدلة الباطلة.

الآراء الفقهية في ذلك

ترتكز الآراء الفقهية على الدليل العقلي، إذ أن التقليد لتحصيل المعرفة والاعتقاد بالأصول الخمسة لا يكفي، وكذلك التسليم والتعبد للأدلة النقلية من الآيات والروايات الشريفة، التي تدل على وجوب تحصيل اليقين والمعرفة، وكذلك لا يجوز التقليد والتسليم لها في مجال إثباتها والاستدلال عليها، لأن الأدلة الشرعية النقلية في هذا المجال قاصرة عن تأدية مطلوب حصول الاعتقاد.

لأنه لا يعقل عندها اعتقاد بالله سبحانه وتعالى وصفاته ورسله والطاعة لهما، ولم تحصل بعد لدى المكلف المعرفة التامة الكاملة بهما.

نعم يمكن أن يقال أنه بعد المعرفة التامة لله تعالى وصفاته، ورسوله(صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة(عليهم السلام)، واليقين والاعتقاد بهم، فإن العقل يفرض على المكلف إطاعة أوامرهم، ويعقل التسليم لهم والتعبد بسنتهم، وهذا إنما يتم في تلك المسائل العقائدية الأخرى، غير أصول الدين التي تؤدي إلى الإيمان بها والتسليم بكلام الله ورسله وأئمة الهدى.

كما أن الأدلة المشار إليها عند العلماء، من قبيل دفع الضرر المحتمل، وشكر المنعم، والدافع الفطري، تفرض على المكلف وجوب الفحص

والمعرفة بالأصول، والبحث عن طرق إثباتها، وتحصيل اليقين والاعتقاد بها، ومع حكم العقل أو الفطرة بذلك، فلا حاجة لأمر الشارع، فيكون الأمر الشرعي بالمعرفة إرشادياً لحكم العقل.

ومن هنا يتبين: أن الأدلة السمعية الشرعية، المتضمنة لوجوب المعرفة والاعتقاد، أو لطريق الإثبات، وكذلك آراء الآخرين، تكون منبهة ومرشدة للإنسان لضرورة تحصيل اليقين.

لذلك ذهب قسم من علمائنا إلى كفاية مجرد حصول اليقين عند المكلف، حيث تعتبر بالنسبة إليه بحثاً عن البرهان والدليل العقلي عن الله تعالى وصفاته، ورسوله(صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة الهداة(عليهم السلام)، واستدلوا عليه بأدلة، منها أن معرفة أكثر الناس واعتقادهم بالأصول نشأ من خلال التقليد، وتبعية الأبوين وغيرهما، ولكن التقليد هنا قد ينشأ منه الجزم واليقين، لا مجرد الاعتقاد على قول الآخرين تعبداً وتسليماً، بدون حصول اليقين النفسي، كما هو الملاحظ في تقليد المكلَّف للمجتهد في الأحكام الفقهية والعملية، حيث لا يحصل منه اليقين، فإذا حصل اليقين من هذا التقليد فهو يكفي في الأصول، وتجري أحكام الإسلام والإيمان على مثل هذا اليقين والاعتقاد بأصول العقائد، وإن لم يكن عن بصيرة ونظر، بل عن التأثير بالمحيط وإيحاءات الآخرين وأحاديثهم[1].

كلام الشيخ الأنصاري(رحمه الله) في المقام

وفي معرض النقاش العلمي، الذي ردَّ به الشيخ الأنصاري(رحمه الله)، على بعض الآراء التي تذم تحصيل المعرفة من طرق التقليد، وأن المكلف إذا أخذها عن تقليد كان مأثوماً، قال: وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف، من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الإيمان، مستحق للعذاب الدائم. وهو في غاية الإشكال.

(١) نهاية الأفكار، ج ٢ ص١٩٤، وفرائد الأصول ج ٢ ص ١٧٥.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى الأمر بطلب العلم، عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾، أي ليعرفوني.

وقوله(ﷺ): «**وما أعلم بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس**»، بناء على أن الأفضلية من الواجب، خصوصاً مثل الصلاة، تستلزم الوجوب. وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين، الشامل للمعارف، بقرينة استشهاد الإمام(ع) بها، لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق(ع)، وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره، ومعرفة النبي(ﷺ)، والإمام(ع)، ومعرفة ما جاء به النبي(ﷺ)، على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتديَّن به، وإلا توقَّف ولم يتديَّن بالظن لو حصل له. ومن هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفل بمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم، أهم من الاشتغال بعلم المسائل العلمية، بل هو المتعين، لأن العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفائياً، بخلاف المعرفة. هذا، ولكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف، يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحدي من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا تحصل، إلا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الأخبار، وقوة نظرية أخرى، لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً، فيحرم عليه التقليد. ودعوى جوازه له للضرورة، ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد، هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين.

وأما في مثل زماننا فالأمر واضح. فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده أو همته، عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعلمية، عن الأدلة العقلية والنقلية، فيتركها مبغضاً لها لأن الناس أعداء ما جهلوا، ويشتغل بمعرفة صفات الربِّ جلَّ ذكره، وأوصاف حججه صلوات الله

عليهم، بنظرٍ في الأخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاص من العام. وبنظرٍ في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها، ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية، ويستهزئ بقصور الفهم وسوء النية، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون.

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً، وأما اعتبار ذلك في الإسلام أو الإيمان، فلا دليل عليه، بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام والإيمان. ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر (عليه السلام) المروية في الكافي: إن الله عز وجل بعث محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو بمكة عشر سنين، ولم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق. فإن الظاهر أن حقيقة الإيمان، التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة، نعم ظهرت في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها. لكن هذا لا يوجب التغيير، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ. وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة، أو كانت حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.

وفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (عليه السلام): إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يُعَرِّفَه الله تبارك وتعالى إيّاه فيقر له بالطاعة، ويُعَرِّفَه نبيَّه فيقر له بالطاعة، ويُعَرِّفَه إمامَه وحُجَّتَه في أرضه وشاهِدَه على خلقه فيقر له بالطاعة. فقلت له: يا أمير المؤمنين! وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت، قال: نعم. وهي صريحة في المدَّعَى.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: جعلت فداك، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم

غيره، ما هو؟ فقال: أعده علي، فأعاد عليه، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان، ثم سكت قليلا، ثم قال: والوِلاية والوِلاية، مرتين، ثم قال: هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد، لا يسأل الربُّ العبادَ يوم القيامة، فيقول: ألا زدتَني على ما افترضتُ عليك، ولكن من زاد زاده الله[1].

ولعل إشارة الإمام الخوئي (رحمه الله) أيضاً تفيد المطلوب، ففي كتابه «التنقيح» أشار إلى أن مجرد حصول اليقين للمكلف من الغير، بالدليل والبرهان، وينم عن اليقين بالاعتقادات كان كافياً، إذ الملاك المعتبر هو: حصول العلم واليقين من قول الغير، والذي يرجع في الحقيقة إلى العلم والبرهان، لأنه يتشكل عند المكلف حينئذ صغرى وكبرى، فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، فهو حق، ونتيجتهما أن ذلك الأمر حق، فيحصل فيه اليقين بإخبارهم[2].

كما مال إلى هذا الرأي، آية الله التبريزي في كتابه «صراط النجاة» ج٣ ص٤١٥، عندما سئل عن الإمامة هل هي من الضروريات، وهل هناك دليل قطعي عليها أم لا؟، أجاب بقوله: الإمامة وعصمة الأئمة (عليهم السلام) من الضروريات والمسلمات عند الشيعة، ولا يضر في كونها ضرورية استدلال علماء الإمامية على ثبوتها في مقابل المخالفين المنكرين أو المشككين في ذلك، كما لا يضر استدلال العلماء على النبوة الخاصة، والمعاد الجسماني في مقابل الفرق المنكرة لهما من أهل الكتاب، في كونهما من ضروريات الدين، فالضروريات الدينية على قسمين: قسم منها ضروري عند عامة المسلمين، أو جلهم، كوجوب الصلاة، وصوم شهر رمضان المبارك، وقسم منها من ضروريات المذهب، كجواز الجمع بين الظهرين، والعشاءين من غير ضرورة، ومثل عدم طهارة جلد الميتة بالدبغ، وهذه الأمور تحسب من ضروريات المذهب، ومسَلَّماته، والمنكر لذلك مع

---

(١) الشيخ الأنصاري ج ١ ص ٢٧٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج١ ص٤١١.

علمه بكونها ضرورية من المذهب خارج عن المذهب، كما أن المنكر في الأولى مع عدم الشبهة يخرج عن الإسلام، هذا بالنسبة للأحكام الضرورية، وأما بالنسبة للاعتقادات التي تجب معرفتها على كل مكلف عيناً، والاعتقاد بها اعتقاداً جازماً، بعضها من أصول الدين، كالتوحيد والنبوة الخاصة، والمعاد الجسماني، والبعض الآخر من الاعتقادات من أصول المذهب، كالاعتقاد بالإمامة للائمة (عليهم السلام) بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، والاعتقاد بالعدل، فإنه يجب على كل مكلف الاعتقاد بها، إلا أن عدم الاعتقاد والمعرفة بالأول يخرج الشخص عن الإسلام، وفي الثاني لا يخرجه عن الإسلام، وإنما يخرجه عن المذهب، والاعتقاد بكلا القسمين كما ذكر العلماء ليس أمراً تقليدياً، بل يجب على كل مكلف تحصيل المعرفة والاعتقاد بهما، ولو بدليل إجمالي يقنع نفسه به.

وكون هذه الأمور أصولية لا يمنع البحث، ورد الشبهات الواردة فيها عند طائفة من المتبحرين والمطلعين على الشبهات، ولذا فإن علماء الكلام كما بحثوا في مسألة النبوة الخاصة بل في مسألة المعاد، بحثوا في مسألة الإمامة أيضاً، وكما أن بعض الفرق تناقش في مسألة المعاد الجسماني، بل في مسألة النبوة الخاصة، كذلك ناقشت فرقة من المسلمين في مسألة الإمامة، ولكن هذه البحوث سواء أكانت من الدين أو المذهب لا تخرجها عن الضروريات، عند المستدلين عليها بالأدلة القاطعة، ولو لم تقبل هذه الأدلة بعض الفرق كما ذكرنا، فان استدلال العلماء على مثل هذه الأمور بالأدلة، إنما هو لدفع الشبهات من الفرق الأخرى، لا أنها مسائل اجتهادية لم يثبت شيء منها بالنص الصريح، أو الدليل القاطع، وبالجملة: ضروريات المذهب - أي مسألة الإمامة والعدل - ثابتة عند الشيعة بأدلة قاطعة، وواضحة بنحو حرَّم العلماء التقليد فيها، بل قالوا بوجوب تحصيل العلم والمعرفة على كل مكلف، لسهولة الوصول إلى معرفتها، كما أنهم أوجبوا العلم بأصول الدين، ولم يجوِّزوا التقليد فيها، لأن طريق تحصيل العلم بها سهل يتيسر لكل مكلف.

والمتحصل أن الاعتقاديات -سواء أكانت من أصول الدين أو أصول المذهب- أمر قطعي ضروري عند المسلمين، أو عند المؤمنين، وإنما يكون اختلاف آراء المجتهدين في غير الضروريات والمسلمات من الدين أو المذهب، ويفحص في غيرهما من فروع الدين عن الدليل عليه، وبما أن العامي لا يتمكن من الفحص في مدارك الأحكام تكون وظيفته التقليد فيها، فالاجتهاد والتقليد إنما يكونان في غير الضروريات والمسلمات، وأما الضروريات فالاستدلال فيها (لغرض الرد على الفرق التي لا تؤمن ولا تعتقد بهذه الضروريات) لا يخرج ذلك عن كونه ضرورياً عند أهله، ومسألة الإمامة عند الشيعة داخلة في ذلك كما بينا، والله العالم"[1].

الثمرة

الحاصل: يتضح لنا مما تقدم، أن الاعتقاد بأصول الدين، ينبغي أن يكون عن برهان عقلي ودليل قطعي، إذ لا بد من بذل الجهد والاستدلال، ولكن بعد الإيمان بالله أو بالنبي أو الإمام من خلال الأدلة، فما يتيقن بصدوره منهم، وما كان من الضروريات والمسلمات واليقينيات، لا يجوز إنكاره أو الاجتهاد فيه، لمعنى إمكان اختلاف الآراء حوله، وكذلك لا يصح التقليد فيه. ففي العروة الوثقى: في الضروريات لا حاجة إلى التقليد، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين"[2].

وإن الإسلام بنصوصه القرآنية والروائية ذم التقليد فيها، ولكن رجَّح الفقهاء أن اليقين والإيمان بها كافٍ في المقام.

نعم يمكن البحث حول مدى ضروريتها أو كونها من المسلمات أو اليقينيات، ولكن بعد ثبوت ذلك فلا يجوز إنكارها للمعتقد بالأصول، لأن ذلك يعني إنكاره لرسول الله(ﷺ) أو الإمام(عليه السلام) أو تكذيبه، فكانت أصول الدين أو ضروريات الدين والمذهب بالنسبة للمعتقد بالدين والمذهب

---

(١) صراط النجاة - الميرزا جواد التبريزي ج ٣ ص ٤١٥.

(٢) العروة الوثقى مسائل التقليد المسألة ٦، ومنهاج الصالحين المسألة ١.

ضرورية، لا يجوز إنكارها مع العلم بضرورتها وصدورها من الشارع المقدس.

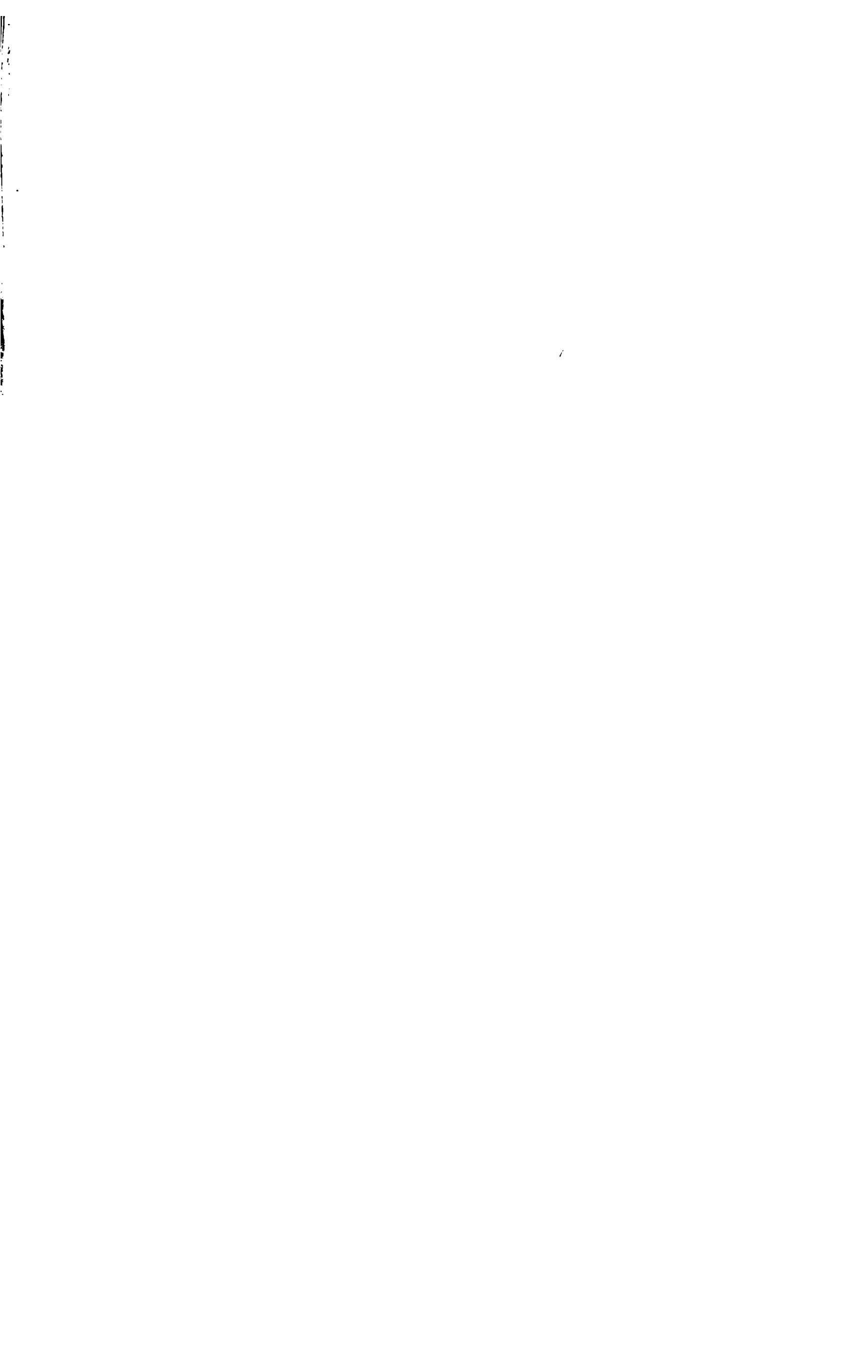
قال العلامة الحلي (رحمه الله): اعتقادنا في الإيمان أنه يجب فيه اليقين، ولا يكتفى فيه بالظن، إذ لم يعهد من أحد من المسلمين أن يكتفي في الحكم بإسلام الكافر بأن يقول: أظن أن لا إله إلا الله، وأظن أن محمداً رسول الله، بل صيغة الإسلام (أشهد) وهي أدل على اليقين من (أعلم) وأمثاله، ونسب العلامة ذلك إلى إجماع المسلمين وهو حق. واعتقادنا فيه أنه يجب أن يكون بالدليل لا بالتقليد، لأن الاعتقاد التقليدي ليس علماً، ولأن الله تعالى ذم أقواماً بتقليد آبائهم، ولأن التقليد لو كان إيماناً كان الكفار أيضاً معذورين، ولأن من يقلده الإنسان إن ثبت عصمته بالدليل اليقين فقوله يفيد العلم، وليس ذلك تقليداً، وإن لم تثبت عصمته يحتمل الخطأ عليه في قوله واعتقاده، ولا يفيد قوله شيئاً، واعتقادنا في الإيمان أنه التصديق بالجَنان فقط، وأما الإقرار باللسان فهو علامة عليه، فلو عُلِمَ إيمانُ رجل من علامة أخرى كفى، وليس العمل بالأركان أيضاً جزءاً من الإيمان، لأن الإخلال بالواجبات وارتكاب المناهي لا يوجب الكفر بالاتفاق، وأيضاً فإن اعتقادنا في الإيمان أنه لا يزيد ولا ينقص بنفسه، لأن اليقين هو عدم احتمال الخلاف، فإن احتمل الخلاف لم يكن إيماناً، وإن لم يحتمل كان اليقين حاصلاً، وعدم احتمال الخلاف ليس له مراتب كمراتب الظن، وإنما يكون بالزيادة في الأدلة والمعتقدات والآثار، مثلاً يعرف أحدنا إمامة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) بدليل واحد، ولا يحتمل الخلاف، ويعرفها آخر بألف دليل، ولا يحتمل الخلاف، فهذا الاختلاف في الأدلة لا في نفس اليقين، وأيضاً يعرف أحد أن الله تعالى واحد لا شريك له، ويعلم ذلك يقيناً لا يشك فيه أصلاً، ويعرف آخر أسماءه وصفاته ومعاني كل واحد منها، وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز، بالأدلة وغير ذلك مما لا حصر له، فهذه الكثرة في المعتقدات، ثم إن بعض الناس يؤثر يقينه في عمله أكثر من تأثير

يقين الآخر في عمله؛ فيخاف من عذاب الله أشد من خوف الآخر، فهذا الاختلاف في الخوف، هو من آثار الإيمان بالمعاد، لا من آثار نفس الإيمان، والمؤمن لا يشك في المعاد، ولا يتصور أن يكون أحد من المؤمنين يحتمل الخلاف والآخر لا يحتمله، أو أحد يحتمل احتمالاً ضعيفاً والآخر احتمالاً قوياً.

واعتقادنا في الله وصفاته ما هو معروف، من أنه عالم بكل شيء جزئي وكلي، من غير أن يكون له جارحة وعضو، وعلمه بالجزئيات علم حضوري على ما حققه المتأخرون من الحكماء[1].



(١) شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني ج ١ ص١٦٥.



الفصل الأول
الدين في حياة البشر

لقد عاش حكم الله قروناً متواصلة من الزمن سائداً على الأرض، وعاش المنتمون إليه من البشر في سعادة من العيش، ومنعة في الأمن، وسؤدد في المقام بين الأمم، ثم عصفت بهم رياح سود، فانقلبت تلك السعادة إلى ويلات، وتلك المناعة إلى مذلات، وتلك الكرامة إلى استعباد وهوان، وإذ نذوق نحن اليوم مأساة هذه الرياح، فمن واجبنا أن نفكر في الأمر بمزيد من الجدية والموضوعية، وأن ننظر في هذه الانتكاسة التي ردتنا عن الدين، وما كان لنا فيه من سعادة ومنعة وسؤدد، لأنِ الدين كان ولا يزال البلسم الشافي لكل جراحات الفطرة البشرية، إذ يُرجعها إلى نقائها وأُصولها الصحيحة.

وبعد أن مررنا بسلسلة من الحديث عن نظامنا ونظرتنا في أصول المعرفة، ومبانيها ومرتكزاتها الفكرية والعقدية، آن لنا أن نلقي نظرة خاطفة على فلسفة الدين الإسلامي الذي يجهله أبناؤه، بقدر ما يجهله أعداؤه، ونبدأ بالحديث حول تعريف مبسط لكلمتي: (الدين، والإسلام)، ونستعرض بعدئذ الخط العريض لفلسفة العقيدة الإسلامية والشريعة، والمثل الإسلامية النبيلة.

تعريف الدين

أ- الدين لغة:

يُعَرِّفُه الفيروز آبادي بأنه: الإسلام والعادة والعبادة والمواظبة من الأخطار أو اللين منها، والطاعة والذل والداء والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والسير والتدبير والتوحيد، واسم لجميع ما يُتَعَبَّدُ الله عز وجل به، والملة والورع والمعصية والإكراه والحال والقضاء[1].

---

(١) القاموس المحيط ص ١٥٤٦.

ويُعَرِّفُه الفيومي: بأن الدين هو: التعبد[1].

وفي المنجد: يرد من الدين معنى الطاعة والمعصية والورع، واسم لجميع ما يُعْبَدُ به الله، والملة والمذهب والسيرة والعادة والحال والشأن والإكراه والقهر والغلبة[2].

ورغم أن هذه التعاريف ينقصها ما ينقصها، وهذا أمر وارد في كثير من الأصول اللغوية للمصطلحات، فإن هناك معانٍ غلبت على غيرها، وأصبح يعرف بها الدين مثل: التعبد والملة والورع والطاعة، ومختصر التعاريف في كلمة واحدة شاملة، أن الدين لغةً هو: الالتزام بالسيادة القانونية، للحكم والسلطان، والقوة، والورع.

ب- الدين اصطلاحاً

يرى الجرجاني في التعريفات: أن الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول[3].

ويقارن مقارنة دقيقة بين الدين والملة والمذهب فيقول: إن الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث أنها تَجمع تسمى ملة، ومن حيث أنها يُرجَع إليها تسمى مذهباً[4].

لكن الفارق أن الذي سبق الجرجاني من العلماء يرى: أن الدين والملة يكادان يكونان اسمين مترادفين، ومعلوم أن الترادف اتفاق لفظين أو أكثر للدلالة على معنى واحد مثل قولك: إنسان وبشر.

(١) المصباح المنير، ص٢٦٥.

(٢) المنجد ص٢٣١.

(٣) الجرجاني، التعريفات ص٩٣.

(٤) المصدر السابق.

أما في مصطلح المعجم الفلسفي فإن الدين هو: مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، تسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه[1].

وواضح أن هذه التعريفات فيها قدر جامع، وهو: التركيز على الوجدان كأساس للدين؛ ويعطيه حجماً أكبر مما هو للعقل، بينما ذهب تعريف الجرجاني إلى القول: أن الدين دعوة إلهية لأصحاب العقول، ولذا فهو أكثر تشخيصاً للحقيقة، وخاصة بالنسبة للإسلام الذي كانت دعوته دائماً لقوم يعقلون، ولأولي الألباب، فهو إذاً مجموعة من العقائد والتكاليف المنسوبة إلى الوحي من عند الله تعالى.

ج- الدين عند المفكرين الغربيين

إن اللفظ الأوروبي المقابل لكلمة دين في العربية هو rcligion الذي نجد له تعريفات مختلفة عند المفكرين والفلاسفة الأوروبيين، رغم وجود قواسم مشتركة فيما بينهم، لذلك لا بد أن نورد أهم التعريفات لديهم:

- يرى كانت أن الدين هو: ما اشتمل على اعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية، وهذا يتفق مع التصور العملي للدين عند كانت، مع الواجب الذي يعد أساس نظامه الأخلاقي، لكن الواجب هنا أمر إلهي، أي أن الألوهية تبقى محور الأديان عند هذا الفيلسوف[2].

- ويرى جون ستيوارت ميل: أن جوهر الدين هو الاتجاه القوي المتحمس للعواطف والرغبات نحو هدف مثالي، يعتبر أسمى وأشرف من كل غرض أناني أو رغبة ذاتية[3].

---

(١) المعجم الفلسفي ج ١ ص٢٦٥، إصدار مجمع اللغة العربية، بيروت.

(٢) د. كمال جعفر، أصول الدين المقارن ص٢١.

(٣) المصدر السابق، ص٢١.

ونلاحظ في هذا التعريف إظهاراً قوياً للجانب العاطفي أو الشعوري، الذي يعد من خصائص الدين، وكذلك نلاحظ اهتمام ميل بالهدف المثالي الذي يسمو على الأنانيات والرغبات الذاتية، ولكنه لا يحدد هذا الهدف الذي تتجه إليه جهود الإنسان، أي لا ينص صراحة على فكرة الألوهية، ولكننا يمكن أن نفهمه ضمناً.

- ويعرف وليم جيمس الدين بأنه: الطريقة التي تظهر بها ردود أفعال الإنسان تجاه الحياة، حينما تكون ردود الأفعال هذه منبعثة من سمو نفس، متأثرة بسحر قوي أعظم من الإنسان نفسه"[1].

وواضح أن هذا التعريف ينحو منحىً عملياً، يتفق مع الاتجاه (البرجماتي) الذي سار عليه جيمس، وهو اتجاه ينظر إلى الأشياء من زاوية أثرها في الواقع، والفائدة العملية التي يجنيها الإنسان من ذلك، ولذا كان الدين -طبقاً لهذا التعريف- طريقة تجسد ردود أفعال الإنسان تجاه الحياة، لكنه يعترف بوجود قوة أعظم من الإنسان نفسه، وماذا عسى تكون تلك القوة غير الله سبحانه؟.

وقد ورد اعتراض على هذا التعريف، على أساس أن فيه عمومية وشمولية، بحيث يشمل مواقف انتزعت ردود أفعال قوية ومتحمسة، أثارت الإنسان وأحس أمامها بعجز عام، دون أن يسمح بوصف هذه الحركات بأنها دين، وقد يضرب بعض الباحثين المثل لذلك، الولاء الإيثاري الذي أظهره النازيون للدولة، وهذا واضح في سيرتهم التاريخية القديمة، وما كانت عليه الحضارات الأوروبية السابقة قبل ظهور العلم، إذ أن الدول القديمة لأوروبا كانت منعزلة عن بعضها البعض تقريباً، وواقعة في أشد حالات التنازع على البقاء، فالحاجيات الجسدية مستوعبة تماماً لمواهبهم وعقولهم، ومستولية بهولها على مشاعرهم، ليس لأفكارهم من الفراغ ما يسمح لها بأن تجول في فيافي النظر، أو تحلق بهم في جو

---

(١) المصدر السابق.

العبر، وكان القائمون عليهم عاملين على تكثيف الحجب عليهم، كيلا ينفذ إليهم بصيص من نور الوجود، فيخلعوا نير سلطتهم، ويتخلصوا من قيد سيطرتهم، وكان هؤلاء التابعون من الجهل بالكون، والعماية عن أسراره، بحيث لم يشْكُكْهم الشك في شيء من عقائدهم، ولم ينلهم الريب في أمر من أمور دينهم، ودام الناس في هذه الظلمات يخرجون من غيهب ويدخلون إلى غيهب، اللهم إلا في أزمنة النبوات، حتى جاء القرن الرابع قبل ميلاد عيسى (عليه السلام)، فجال الفكر على نفسه جولة كسر بها كثيراً من أصفاده، وتفصى من حبائل كانت آخذة بقياده، فكان له بعد ذلك شأن"[1].

- ويعرف هوفدنج الدين، بأنه: الإيمان ببقاء القيم والحفاظ عليها، وواضح أن هذا التعريف يقصر هدف الدين على النواحي الأخلاقية، ورغم أن الجانب الأخلاقي عظيم الأهمية بالنسبة للدين، لكن الاقتصار عليه يغمط حق بقية الجوانب.

- ويعرف هيجل الدين بأنه: معرفة تكتسبها النفس أو الروح المحدودة بجوهرها كروح مطلقة"[2].

ومحصلة لما تقدم من التعاريف السابقة نقول: إن التعاريف السابقة تعطي صورة دقيقة موجزة عن حقيقة الدين، وبناء عليه فالدين هو: الاعتقاد بوجود موجود أعلى يضفي على السلوك شيئاً ما.

د- الدين في العلم

يظهر من تعاريف العلم لكلمة (الدين)، أنها بمعنى الطاعة والجزاء.

أما في الاصطلاح فتعني: الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العملية الملائمة لهذا الإيمان، من هنا أُطلقت كلمة «اللادينيون» على أولئك الذين لا يؤمنون بالخالق إطلاقاً، بل يؤمنون بالصدفة والاتفاق في

---

(١) للمزيد راجع الإسلام في عصر العلم، فريد وجدي ص٨٠.

(٢) الدين المقارن، مصدر سابق نفس الصفحة.

خلق الظواهر الكونية، أو أنها معلولة للتفاعلات المادية والطبيعية، أما كلمة «المتدينون» فتطلق على أولئك الذين يؤمنون بخالق الكون، وإن اختلطت معتقداتهم وممارساتهم وطقوسهم الدينية، ببعض الانحرافات والخرافات والأساطير[1]، لذلك تمكن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة عن أهل البيت(عليهم السلام)، من توضيح أهمية الدين وممارساته على الحياة الفردية والاجتماعية، وكيف أن آلياته العلمية تلعب دوراً كبيراً في خلق المناخات السلوكية، المنضبطة وفق متطلبات السماء والتعاليم الربانية؟.

والقرآن الكريم يزخر بنماذج عديدة تعرض صوراً لالتزام الفرد بالدين، وكيف يؤدي ذلك إلى تغير سلوكه، وتعامله مع من حوله بإيمان وثبات وصبر على ما يلقاه في سبيل دينه، وكبح جماح شهواته وغرائزه وانتقاماته للأنا؟.

إن المتصفح لتاريخنا الإسلامي، تبرز له صورة واضحة عن كيفية تأثير عامل الوازع الإيماني في سلوك المسلمين، حتى أن أحدهم ليقدم نفسه للقتل جزاء ذنب ارتكبه ولم يعلم به أحد، وهذا على غير عادة الناس، الذين يرتكبون مختلف الذنوب والخطايا، ثم يهربون من العدالة بشتى الحيل والأساليب، وإن وقعوا في أيدي السلطات لجأوا للإنكار عما قاموا به.

فهذا رجل قام بارتكاب جريمة الزنا دون علم أحد، ومع ذلك يدفعه تدينه إلى الذهاب إلى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) ليعترف أمامه بالزنا، فيردد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) الأمر عليه مراراً، ويعرض عليه الأفعال السابقة للمباشرة، لعله يقول أنه فعلها، فلا يقع عليه حد الزنا، ولكن الرجل يكرر الاعتراف المباشر أربع مرات، فيقام عليه الحد.

وهذه امرأة زنت، ثم جاءت تعترف لرسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بما قامت به فيردها رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) مرات متعددة، لولادة الطفل، ثم لإرضاعه حتى يفطم، لعلها لا تعود، ولكن تدينها ورغبتها الصادقة في التخلص من هذا الذنب في الدنيا،

---

(١) دروس في العقيدة الإسلامية ج ١ ص ٢٨.

يدفعها إلى العودة إلى رسول الله(ﷺ) ومعها الطفل بعد الفطام، وبيده كسرة خبز، فيضطر رسول الله(ﷺ) إلى إقامة الحدّ عليها.

وهذه امرأة أخرى، منعها تدينها وخشيتها من الله من أن تغش الناس في البضاعة التي تبيعها، مع أن أمها تؤكد لها أن الخليفة لا يراها، ولكن إسلام البنت يثبتها على السلوك الصالح[1].

كل ما سبق نماذج مضيئة، تبين بجلاء كيف يؤثر تدين الإنسان المسلم، وتحكيمه الوازع الديني، في سلوكياته وحياته اليومية، فيدفعه نحو التأثير الإيجابي في كل شيء، لا التأثر بكل شيء.

وركيزة هذا العامل ذكر الله، حتى يصبح ملكةً راسخة فينا جميعاً، تصدر من دون تكلف، إن تلاوة الآيات القرآنية، وتعوُّدَ اللسان على تكرارها، وتكرار الأحاديث والأدعية المأثورة عن رسول الله(ﷺ) وأهل بيته عليهم السلام، تحيط المسلم بهالة إيمانية تحصنه من ضربات الشيطان والهوى، ويكفي شرفاً وكرامة لأهل الإسلام، أن الله تعالى يذكر من يذكره أيضاً. قال تعالى ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُونِ﴾[2].

وفي النص الشريف: إن موسى(عليه السلام) لما ناجى ربه عز وجل، قال: يا رب، أبعيد أنت مني فأناديك، أم قريبٌ فأناجيك؟.

الدين وحاجة الإنسان للمعرفة

إذا رأى الإنسان شيئاً يدل على العلم والقدرة والحكمة، انتقشت في ذهنه ثلاثة أسئلة: من أوجده؟ وما عمله؟ وماذا يكون مصيره؟ وهذه الأسئلة الثلاثة تنتقش في ذهن كل إنسان ينظر إلى الكون، حيث كل شيء فيه آثار العلم والقدرة والحكمة: فمن أوجده؟ وما هو تكليف الإنسان في هذا البحر الهائج الممتد من الكون في كل جوانبه؟ وإلى ماذا يكون مصير الإنسان؟.

---

(١) ذكرنا تلك الشواهد بصورة مسهبة في كتابنا (فقدان الإيمان طريق الدمار) ص٢٦.

(٢) سورة البقرة، آية ١٥٢.

والجواب الصحيح على هذه الأسئلة، تجده فيما يسمى بـ(الدين)، فالموجِد عالم قادر حي حكيم مريد، ولابد أنه قد جعل للإنسان منهاجاً إذا سار عليه سعد... كما أنه لابد وأن يحاسبه كما يحاسِبُ كل عاقل عمّا له ومرؤوسيه، وإلا كان خلاف المصلحة.

وحيث يدل الدليل على أنه لا يمكن أن يكون المبدأ غير الله، يذعن الإنسان بوجوده... وحيث أن الحساب لازم -ولا حساب في الدنيا- فلابد وأن يكون هناك يوم حساب هو يوم القيامة... وحيث أنه لابد من منهج، فلابد وأن يكون رسولٌ يبيّن ذلك المنهج، وكتابٌ فيه ذلك المنهج، مثل صانع معمل دقيق، حيث يتّخذ مهندساً يعرف تفاصيل المعمل، وكتاباً يبيّن خصوصياته ومزاياه، يرجع إليهما لدى الحاجة.

فالذين ينظرون إلى الحياة وأمورها من خلال الرؤية الدينية، يختلفون اختلافاً بيناً عن الذين ينظرون إلى الحياة والأمور من خلال الزوايا المادية البحتة، فالنفعيون أدركوا خطأهم عندما اعتقدوا أن الحياة قائمة على أساس النفع، حتى الجنة والنار، والصلاة والصيام، والعذاب والمغفرة وغيرها، وهذا يلاحَظُ من خلال تباين الناس في النظرة الثاقبة للدين، فكثير من الناس ينظرون إلى الدين على أنه وسيلة لا غاية، أو أن الدين جسر يوصلهم إلى مآربهم الدنيوية الزائفة، أو أنه غطاء يرتدونه من أجل خداع الناس!!.

إن الدين رؤىً وبصائر، تمكن الإنسان من خلاله أن يصل إلى غاية تكون محمودة النتائج والعواقب، وتنقذه من براثن المعاصي والفجور.

لقد تباين الناس كثيراً في نظرتهم إلى الدين، فالرؤية الكونية الإلهية تنظر إليه بنظرة خاصة، تختلف كمّاً وكيفاً عن نظرة المدرسة المادية للدين.

في الأزمنة السابقة، كان يطلق على من تبنى الرؤية الكونية المادية، اسم (الطبيعي) و(الدهري) وأحياناً (الزنديق) و(الملحد)، وأما في عصرنا فيطلق

عليه (المادي)، وللمادية مذاهبُ واتجاهاتٌ عديدة، أشهرها في عصرنا (المادية الديالكتيكية) التي تمثل البعد الفلسفي للماركسية.

ولأن جوع الإنسان شديد إلى القيم، فإنه يبادر إلى التمسك بها دون التفكير في نوعها جيدة كانت أم رديئة، تماماً كالمنهوم إذا وجد طعاماً، لا يفكر في نوعه بقدر ما يفكر كيف يلتهمه؟.

إن الشعور بالحاجة النفسية إلى الدين، هو الذي يدفع البشرية إلى عبادة الأصنام التي لا تضر ولا تنفع، وإلى عبادة الشمس والقمر والنجوم والدواب، وإن استعجال الإنسان في إيمانه بالقيم، هو الذي يدعوه إلى التمسك بالمبادئ الباطلة والأفكار الخرافية، ولو لم تكن هذه الحاجة شديدة، لو جد الإنسان متسعاً من الوقت يفكر خلاله فيما يؤمن به ويضحي من أجله، هل ما يسعى إليه هو فعلاً صحيح؟ أم أنه ليس سوى ضلال وباطل؟

لقد كشفت البحوث العلمية النفسية، التي قامت بها اللجان المتخصصة من الشيوعيين والملحدين في روسيا، عن بقية في مخ البشر ممتلئة بالروحية الدينية، ورغم إحاطتهم بهذه الحقيقة الخطيرة، فقد أحاطوها بالكتمان الإعلامي، ولكنهم اعترفوا ضمناً أن الحياة لا تستغني عن الدين[1].

لذلك دعانا الدين للمعرفة، وأكد على التهامها وعقد عقودٍ طويلة الأمد معها، لأنه طريق يهدينا إلى بر الأمان، ولعل كل إنسان منا في بداية حياته يمتلئ فمه بأسئلة عن الدين والعلم، فهل الدين يشجع على العلم والمعرفة، أم يحاربهما ولا يرضى عنهما؟، وما هي الوسيلة التي تهدينا إلى شاطئ الأمن والسعادة، بعيداً عن شبح الحرب والعدوان، وهضم الحقوق وهدر الكرامات، وبعيداً عن استخدام القوة والعنف في كل شيء، وكيف يمكن أن نستخدم تقدمنا العلمي والصناعي في سبيل سعادتنا ومستقبل أجيالنا؟ قبل أن نستخدمه في تدميرنا وتدمير ما حولنا؟.

---

(١) عبد الرزاق نوفل، العلم يدعو للدين، ص٢٨.

لعلنا نستطيع أن نجد الجواب الصحيح، إذا عرفنا أن الناس كلهم (يعرفون) أن الصدق والوفاء وأداء الأمانة والحقوق وحفظ الكرامات صفات حسنة، ولكن قليلاً منهم من يتصف بهذه الصفات الحسنة، والسبب أن هناك فرقاً واحداً بين (العلم والعمل) وبين إطار الدستور، وبين ما احتواه الدستور.

ولعلنا ندرك الناحية الفارقة في حياة الإنسان، والتي تبين لنا بجلاء أن الحاجة الأهم ليست إلى جنبة المعارف والدساتير، رغم ما لها من أهمية عظمى، بل إن جانب العمل بها، وتنفيذ ما فيها هو الأهم، والإنسان يحتاج إلى التربية بقدر ما يحتاج إلى التعليم، وربما أكثر، إنه يحتاج إلى فلق الذرَّة، وغزو الفضاء، واكتشاف الأعماق، و.. و.. الخ، ولكنه يحتاج قبل ذلك إلى قدر كبير من الإنسانية، والالتزام بالقيم، لكي لا يستخدم العلم في غير صالحه، ويجلب لنفسه الشقاء، فإذا اكتملت تربيته على أساس القيم والخلقية الفاضلة، وعلى قاعدة التحابب والتعاون، عندها فقط يتمكن من أن يصل بالعلم إلى النهاية الصحيحة.

لذلك أصبح الدين تربية قبل أن يكون تعليماً، والدين يزكي النفس ويصفيها من أقذار الشهوة والطمع والحسد والحقد، ويجعل لها المناهج الصالحة، والضامنة لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة. قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾[1]، أي أن الكتاب المبارك هو للأميين، يتلونه تزكية لهم، ثم يكون تعليماً وحكمة، وبهذه النظرة العميقة من الدين للإنسان، تريه أن المعرفة ركن وركيزة، تجعله يعيش في بوتقة وهالة من الطمأنينة العالية، التي تحصنه ضد ضربات الهوى والنفس والشيطان، وهذا الرصيد الداخلي الذي تتيحه المعرفة بالدين، تشكل حوله هالة كبيرة نعبر عنها بالوازع الديني والنفسي، الذي لا يزول بريقه ورائحته بسهولة، ففي الحديث

(١) سورة الجمعة، آية ٢.

عن الإمام الباقر (عليه السلام)، قال: إنما المؤمن الذي إذا رضي لم يدخله رضاه في معصية ولا باطل، وإذا سخط لم يخرجه سخطه من قول حق، والذي إذا قدر لم تخرجه قدرته إلى التعدي إلى ما ليس له بحق[1].

تعريف الإسلام

في اللغة: التسليم النفسي أو القانوني لشيء.

في المصطلح: التسليم لشريعة الله، سواء كانت نازلة على إبراهيم أو موسى أو عيسى أو محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، قال تعالى: ﴿**قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ وَما أُوتِيَ مُوسى وَعِيسى وَما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾[2]، ويتحقق ذلك حينما يعترفون بكل ما أنزله الله تعالى ويخضعون له طاعةً وتسليماً، ويطبقونه على حياتهم وأمور معايشهم الفردية منها والأسرية والاجتماعية.



---

(١) المحجة. ج ٣، ص٢٦٥.

(٢) سورة البقرة، آية ١٣٦.



الفصل الثاني
في معرفة الله

لماذا البحث عن الله؟

لعل السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة، والذي تدفعنا إليه فطرتنا النقية التي لم تمس بشائبة بعد، لماذا نبحث عن الله تعالى؟ ولماذا يجب علينا أن نبحث عن دليل وبرهان؟ وما هي الغاية التي نرجوها من نتائج بحثنا عن الله تعالى؟.

إن البحث عن الله والإيمان به، ينبغي أن يمرّ عبر مقدمات كثيرة أهمها:

أولاً: لزوم دفع الضرر المحتمل

ليس هناك دليل على وجوب دفع الضرر، إلا إذا ترتب على ذلك مفسدة عامة وحتمية كالموت مثلاً.

نعم الضرر الأخروي يجب دفعه، لأنه خسران كامل لمسيرة الإنسان في الحياة الدنيا، ولعل وجوب دفع الضرر من هذا القبيل، لأن هناك عاملاً روحياً يحفزنا إلى البحث عن هذه الأمور الخارجة عن إطار المادة والماديات، وهو أن هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح الديني والأخلاق، نذروا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه، وتوالوا على مدى القرون والأعصار[1].

لذلك ذهب علماؤنا إلى أن وجوب المعرفة بالله تعالى وصفاته، والأنبياء وخصائصهم، والإمامة وشرائطها، هو من باب الوجوب النفسي لا الغيري، بناء منهم على كون المعرفة بنفسها شكراً، فإذا كان الشكر واجباً عقلاً لكونه

---

(١) محاضرات في الإلهيات ص١٢.

حسناً بنفسه، كانت المعرفة بنفسها واجبة لا أنها مقدمة لواجب، ولذا قالوا في تعليل وجوبها: أداءً لشكر بعض.. الخ.

نعم لو كان الشكر واجباً من باب وجوب دفع الضرر، كان وجوبه غيرياً، فيكون وجوب المعرفة حينئذ غيرياً، بل لو قلنا حينئذ بأن وجوب دفع الضرر ليس عقلياً بل فطرياً، كان وجوبها فطرياً غيرياً لا عقلياً ولا نفسياً ولا غيرياً. والإنصاف يقتضي التأمل في وجوب الشكر لنفسه وإن كان حسناً، لأن حسنه لا يلازم وجوبه، نعم هو واجب من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فيكون وجوب المعرفة غيرياً لا نفسياً. وأما كونه عقلياً أو فطرياً فذاك واضح لا يحتاج إلى دليل.

ثم إنه قد يُتَوَهَّمُ كون وجوب المعرفة غيرياً من جهة توقف الاعتقاد عليها، لكنه إنما يتم لو كان الاعتقاد واجباً تفصيلاً مطلقاً غير مشروط بالمعرفة مع توقفه على المعرفة، وقد عرفت الإشكال في الأول، كما يمكن منع الثاني، لإمكان تحقق الاعتقاد بلا معرفة، غاية الأمر أنه تشريع محرَّم عقلاً، لكن تحريمه كذلك لا يقتضي وجوب المعرفة. نعم لو كان الواجب عقلاً هو الاعتقاد عن معرفة، كانت واجبة لغيرها، ولكونهم عليهم السلام وسائط، يعني فتكون معرفتهم أداءً للشكر الواجب، وكذا معرفة الإمام(عليه السلام) على وجه صحيح، وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الآخر.

فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه(عليه السلام)، لذلك ولاحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام(عليه السلام)، على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل، كانت أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة، ولا دلالة لمثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾.. الآية، ولا لقوله(صلى الله عليه وآله وسلم): «**وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس**»،

ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات، على وجوب معرفته بالعموم، إن المراد من: ليعبدون، هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة فتجب. وقوله: وكذا معرفة الإمام(عليه السلام)، يعني واجبة لنفسها، لأن الإمامة كالنبوة من المناصب الإلهية، فيكون الإمام(عليه السلام) من وسائط النعم، فتجب معرفته كمعرفة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا هو الوجه الصحيح[1].

تقسيمات الضرر:

حكم العقل بدفع الضرر: قسم الفقهاء الضرر إلى قسمين، وهما:

- الضرر الدنيوي كالمتعلق بالنفس والعرض والمال.
- والضرر الأخروي كالعقاب الإلهي على مخالفة الشارع.

والواقع، إن وجوب دفع الضرر لا ينكره إلا الجاهل الغبي، لأنه من أحكام الفطرة التي فطرت عليها النفوس، ومن ينكر ذلك فهو أقل رتبة من الحيوانات التي تعرف ذلك بفطرتها، ألا ترى أنها تنفر من الضرر وتسعى إلى النفع بفطرتها، دون توسط حكم العقل بالحسن والقبح؟ إن هذه القاعدة قاعدة التحسين والتقبيح العقليين اعتنى بها المتكلمون كثيراً، وأما علماء الأصول فهم وإن لم يخصصوا لها باباً مستقلاً، إلا أنهم تكلموا عنها استطراداً في مباحث الظن والاحتياط والبراءة، وتتلخص أقوالهم بأن الضرر إما أن يكون دنيوياً، أو أخروياً، وكل منهما إما أن يكون معلوم الوقوع أو مظنوناً أو محتملاً. أما الضرر المعلوم، فإن العقل يحكم بوجوب دفعه مهما كان نوعه. وأما المظنون والمحتمل، فإن كان أخروياً، وكان ناشئاً عن العلم بوجود التكليف، والشك في المكلف به، فهو واجب الدفع، لأنه يعود إلى وجوب الإطاعة، فيدخل في باب الاحتياط. وإن كان الخوف من الضرر الأخروي ناشئاً من

---

(١) نهاية الأفكار ج ٢ ص ١٨٨.

الشك في أصل وجود التكليف، فالعقل لا يحكم بوجوب الدفع، لوجود المؤمن العقلي، وهو قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) أي: إن عدم البيان أمان من العقاب، كما في قوله تعالى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، زيادة على حديث الرفع المشهور كما تقدم، وحديث السعة في الكافي عن أمير المؤمنين(عليه السلام)، أنه قال:.. هم في سعة حتى يعلموا[2]، وقول الإمام الصادق(عليه السلام): كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي[3]، وقوله(عليه السلام): «**كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص**»[4]، وهذا يعني دخوله في باب البراءة. أما الضرر الدنيوي المظنون والمحتمل، فإن العقل يحكم بوجوب دفعه، ولا فرق بينه وبين الضرر المعلوم من هذه الجهة، لأن الإقدام على مالا يؤمن معه الضرر قبيح عقلاً. فأيٌّ منا مثلاً إذا تردد عنده سائل موجود في إناء بين كونه سُمّاً أو ماءً، لا يحكم عقله بوجوب اجتناب ذلك السائل؟، والخلاصة: إن الضرر الدنيوي يحكم العقل بوجوب الابتعاد عنه معلوماً كان أو مظنونا أو محتملاً[5].

ثانياً: لزوم شكر المنعم

وكذلك إشارة العلماء إلى وجوب شكر المنعم، إذ أن الإنسان عندما يقف ويعد تلكم النعم، التي أفاضها الله سبحانه وتعالى عليه، لا يتمكن من إحصائها أو عدها. كما قال تعالى: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[6].

لأن الإنسان في واقع حياته غارق في نعم الله تعالى، وهذا مما لا يمكن لأحد إنكاره، ومن جانب آخر، فإن العقل يستقل بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقق الشكر إلا بمعرفته، فعندما يعرف الإنسان بأن الله هو الذي وهبه كافة

---

(١) سورة الإسراء، آية ١٥.

(٢) فروع الكافي ج٦: ص ٢٩٧. ٢ باب ٤٨ من كتاب الأطعمة.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ١: ص ٢٠٨. ٩٣٧ باب ٤٥.

(٤) عوالي اللآلي ج ٢: ص ٤٤ - ١١١.

(٥) راجع في ذلك مقالات الشيخ محمد جواد مغنية: ٢٥٠ - ٢٥٣، ط ٢، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣ م.

(٦) سورة النحل، آية ١٨.

النعم صغيرها وكبيرها، ظاهرها وباطنها، فإنه يجب عليه شكره، وشكر الله تعالى ليس تلفظاً باللسان، إنما يتحقق ذلك عملياً بالآثار الخارجية على جوارح وأفعال المكلفين.

لذلك فإن شكر المنعم على نعمته، مما تتفق العقول عليه ولا تختلف فيه، فإن قال قائل: فهل أحد من الخلق يكافئ نعم الله تعالى بشكر، أو يوفي حقها بعمل؟ فقل: لا يستطيع أحد من العباد ذلك، من قبيل أن الشيء إنما يكون كفؤاً لغيره، إذا سَدَّ مسدَّه وناب منابه، وقابله في قدره وماثله في وزنه، وقد علمنا أنه ليس شيء من أفعال الخلق تسدُّ مسدَّ نعم الله عليهم، لاستحالة الوصف لله تعالى بالانتفاع، أو تعلق الحوائج به إلى المجازاة، وفساد مقال من زعم أن الخلق يحيطون علماً بغاية الإنعام من الله تعالى عليهم والإفضال، فيتمكنون من مقابلتها بالشكر على الاستيفاء للواجب والإتمام، فيعلم بهذا تقصير العباد عن مكافات نعم الله تعالى عليهم، ولو بذلوا في الشكر والطاعات غاية المستطاع، وحصل ثوابهم في الآخرة تفضُّلاً من الله تعالى عليهم وإحسانا إليهم، وإنما سميناه استحقاقاً في بعض الكلام، لأنه وعد به على الطاعات، وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده، وإن لم يتناول شرط الاستحقاق على الأعمال، وهذا خلاف ما ذهبت إليه المعتزلة، إلا أبو القاسم البلخي فإنه يوافق في هذا المقال، وقد تناصرت به -مع قيام الأدلة العقلية عليه- الأخبار، أخبرني شيخنا المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي رضوان الله عليه إجازة، قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن عدة من أصحابه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن داود بن كثير عن أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): قال الله تعالى: لا يتكل العاملون على أعمالهم التي يعملونها لثوابي، فإنهم لو اجتمعوا وأتعبوا أنفسهم وأعمارهم في عبادتي، كانوا مقصرين غير بالغين في عبادتهم كنه عبادتي، فيما يطلبون من

كرامتي، والنعيم في جناني، ورفيع الدرجات العلى في جواري، ولكن برحمتي فليثقوا، وفضلي فليرجوا، وإلى حسن الظن بي فليطمئنوا، فإن رحمتي عند ذلك تدركهم، وبمنّي أبَلِّغُهم رضواني ومغفرتي، وألبسهم عفوي، فإني أنا الله الرحمن الرحيم، بذلك تسميت.

قال الشيخ المفيد(رحمه الله): أخبرني أبو الحسن أحمد بن الوليد عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفار، عن علي بن محمد القاشاني، عن القاسم بن محمد الأصبهاني، عن سليمان بن الخالد المنقري، عن سفيان بن عيينه، عن حميد بن زياد، عن عطاء بن يسار، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(عليه السلام)، قال: يوقف العبد بين يدي الله تعالى فيقول: قيسوا بين نعمي عليه وبين عمله، فتستغرق النعم العمل، فيقول: هِبوا له النعم، وقيسوا بين الخير والشر منه، فإن استوى العملان أذهب الله الشر بالخير وأدخله الجنة، وإن كان له فضل أعطاه الله بفضله، وإن كان عليه فضل وهو من أهل التقوى، لم يشرك بالله تعالى، واتقى الشرك به، فهو من أهل المغفرة، يغفر الله له برحمته، ويتفضل عليه بعفوه[1].

من هنا جاء عن الإمام علي(عليه السلام) قوله: لو لم يتوعّد الله عباده على معصيته، لكان الواجب ألا يُعصَى شكراً لنعمه[2].

وجاء عن الإمام الصادق(عليه السلام): في كل نفَسٍ من أنفاسك شكرٌ لازمٌ لك، بل ألفٌ وأكثر[3].

الدافع الفطري في حياة الإنسان

يستحسن منا أن نتعرف أولاً على تعاريف الفطرة، والرأي الأرجح في التعاريف، حيث أن الفطرة لها تعاريف عدة نكتفي هنا ببعضها، خوفاً من أن يطول بنا المقام.

---

(١) كنز الفوائد، الكركي ج ١ ص١١١.

(٢) البحار: ج ٧٨ ص١٦٣.

(٣) غرر الحكم: ص ٣٢٦.

تعريف الفطرة:

لقد درج أكثر الباحثين في العقائد (علم الكلام الفلسفي)، على التمسك بالفطرة عند الإجابة على سؤال: هل الاعتقاد بالله فطرة أم لا؟.

وحجة من ذهب إلى هذا الرأي قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾[1].

وقول الرسول(ﷺ): «**ألا إن كل مولود يُولد على الفطرة، إلا أن أبويه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه**»[2].

فالإيمان بالله فطري في النفس الإنسانية، وقد جُبل الإنسان على ذلك، وهو لا يستطيع الفرار ولا يملك المحيد، لكن ينبغي أن نتعمق في معاني الفطرة، ونحقق فيها حتى ينجلي الأمر لنا جميعاً، هل الفطرة هي الضمير؟ أم أنها الوجدان؟ أم أنها البعد الرابع؟ ونعني به علم النفس لا الفيزياء؟ أم أنها شيء غير هذا وذاك؟.

معاني الفطرة:

١ - قد تطلق الفطرة ويراد بها العقل، وعلى هذا فإن مقصود القائلين بأن الإيمان بالله فطري، أن الإنسان لا يحتاج في توجيهه نحو مبدأٍ أعلى خَلَقَ الكون، إلى أزيَدَ من انتباهةٍ بسيطة، فهو مستغنٍ عن ترتيب المقدمات الاستدلالية، وتصبح مسألة الإيمان على هذا الأساس، من المسائل الفطرية بالمصطلح المنطقي[3].

٢- وقد يراد من الفطرة الخِلْقَة، لأن الفَطْرَ بمعنى الشَّق، فكأن الله شَقَّ العدم بالإيجاد فكان الخلق، وبهذا المعنى يفسر قوله تعالى: ﴿**فَطَرَ النَّاسَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**فاطِرِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾[4].

---

(١) سورة الروم، آية ٣٠.

(٢) مُسند أحمد، ج٢١ ص١٢٠ ح ٧١٨١.

(٣) أصول الفلسفة، الطباطبائي ج ١ ص١٧٦.

(٤) سورة الشورى، آية ١١.

٣- المراد من الفطرة هو الإسلام، لأن الإسلام هو التسليم لشريعة الله تعالى، سواء كانت نازلة على إبراهيم أو موسى أو عيسى أو محمد(عليهم السلام).

٤- المراد من الفطرة أنها شعلة مضيئة ترشدنا إلى الإيمان بالله، وتجذبنا نحو خالق الكون، كما نجد الطفل يميل إلى أمه بصورة فطرية دون أن يعرفها، ودون أن يعلمه أحد بحاجته إلى حنانها وعطفها، كذلك الإنسان فإنه يميل بقلبه وروحه وفطرته إلى الله تعالى، وإذا كانت القوة في الأرض تجذب الأجسام من الأبعاد والمسافات الشاسعة نحوها، فإن الله تعالى يمتلك جاذبية معنوية تشد القلوب نحوه، ويتضح لنا ذلك بشكل أجلى حين يشعر الفرد بأن في أعماق روحه فراغاً لا يملؤه إلا الله، وظمأً لا يرويه إلا الله، وقد أشار القرآن إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ الله أَلا بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾[1].

٥- المراد من الفطرة ما سبق من سعادة أو شقاوة، فمن عَلِمَ الله تعالى سعادته وُلِدَ على فطرة الإسلام، ومن عَلِمَ شقاوته وُلِدَ على فطرة الكفر.

٦- المراد من (الفطرة) كون الإنسان خَلْقاً قابلاً للهداية ومتهيئاً لها، لما أُوجِد فيه من القوة القابلة لفطرة الإسلام وصوابها[2].

٧- ولعل الرأي الأرجح في تعريف الفطرة: أنها بالكسر مصدر للنوع من الإيجاد، وهو إيجاد الإنسان على نوع مخصوص من الكمال، وهو التوحيد ومعرفة الربوبية، مأخوذاً عليهم ميثاق العبودية والاستقامة على سنن العدل، كما أنها إدراك بالعقل البديهي، وهذا هو الذي عُبِّرَ عنه في المنطق بالفطريات، أي القضايا التي قياساتها معها، كقولهم: الاثنين خمس العشرة، وهذا النوع من الإدراك، الذي هو من خصائص خلقة الإنسان، يتوقف على تشكيل القياس وأخذ النتيجة، ولذا يكون من أقسام العلم الحصولي لا العلم الحضوري، ويسمى هذا الإدراك بفطرة العقل البديهي. كما أن الإدراك قد يكون بالقلب،

---

(١) سورة الرعد، آية ٢٨.

(٢) شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني ج ٨ ص ٣٤.

كعلم النفس بالنفس، فلا يحتاج إلى وساطة شكل قياسي كما لا يخفى، ولذا يعد من أقسام العلم الحضوري، فالإنسان بفطرته يعلم بنفسه، ويحب الكمال والجمال، وسمي هذا الإدراك بفطرة القلب[1].

وهذا ما أشار إليه تفسير الإمام الصادق(عليه السلام)، عندما سئل عن تفسير قوله تعالى ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، فعن زرارة قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فطرهم جميعاً على التوحيد، أي على معرفة الرب والإقرار بالربوبية والوحدانية، والكفر به وقع بعد ذلك باحتيال النفس[2].

والمؤيد الثاني ما جاء عن النبي(صلى الله عليه وآله): «**كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه**».

ولقد أفاض علماؤنا كثيراً في شرح هذا الحديث، إلا أننا لا بد أن نشير إلى ما لخصه الشريف المرتضى(رحمه الله) لتعم به الفائدة.

قال(رحمه الله) في كتاب «الغرر والدرر» ص١٨٧، بعد نقل بعض التأويلات عن المخالفين في هذا الخبر: والصحيح في تأويله: أن قوله يولد على الفطرة يحتمل أمرين:

- أحدهما: أن تكون الفطرة هاهنا الدين، وتكون "على" بمعنى اللام، فكأنه قال: كل مولود يولد للدين، ومن أجل الدين، لأن الله تعالى لم يخلق من يبلغه مبلغ المكلفين إلا ليعبده فينتفع بعبادته، يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾، والدليل على أن «على» يقوم مقام اللام، ما حكاه يعقوب بن السِّكِّيت عن أبي يزيد عن العرب أنهم يقولون: صِفْ عليَّ كذا وكذا حتى أعرفه، بمعنى صف لي، ويقولون: ما أغبطك عليَّ، يريدون ما أغبطك لي، والعرب تقيم بعض الصفات مقام بعض، وإنما ساغ أن يريد

---

(١) شرح عقائد الإمامية، المظفر ج ١ ص ٢٦، الخرازي.

(٢) شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني ج ٨ ص٣٥.

بالفطرة التي هي الخلقة في اللغة الدين، من حيث كان هو المقصود بها، وقد يجرى على الشيء اسم ماله به هذا الضرب من التعلق والاختصاص، وعلى هذا يُتَأَوَّلُ قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾، أراد دين الله الذي خلق الخلق له، وقوله تعالى: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾، أراد به أن ما خلق الله العباد له من العبادة والطاعة ليس مما يتغير ويختلف، حتى يخلق قوماً للطاعة وآخرين للمعصية، ويجوز أن يريد بذلك الأمر وإن كان ظاهره ظاهر الخبر، فكأنه قال: لا تبدلوا ما خلقكم الله له من الدين والطاعة بأن تعصوا وتخالفوا.

- والوجه الثاني في تأويل قوله(عليه السلام) الفطرة: أن يكون المراد به الخلقة، وتكون لفظة «على» على ظاهرها لم يرد بها غيره، ويكون المعنى: كل مولود يولد على الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى وعبادته والإيمان به، لأنه عز وجل قد صوَّر الخلق وخلقهم على وجه يقتضي النظر فيه معرفته والإيمان به، وإن لم ينظروا ويعرفوا، فكأنه(عليه السلام) قال: كل مخلوق ومولود فهو يدل بخلقته وصورته على عبادة الله تعالى، وإن عدل بعضهم فصار يهودياً أو نصرانياً، وهذا الوجه أيضاً يحتمله قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾. وإذا ثبت ما ذكرناه في معنى الفطرة، فقوله(صلى الله عليه وآله وسلم): «**حتى يكون أبواه يهودانه وينصرانه**» يحتمل وجهين:

- **أحدهما**: أن من كان يهودياً أو نصرانياً ممن خلقته لعبادتي وديني، فإنما جعله أبواه كذلك، أو من جرى مجراهما ممن أوقع له الشبهة، وقلّده الضلال عن الدين، وإنما خص الأبوين لأن الأولاد في الأكثر ينشأون على مذاهب آبائهم ويألفون أديانهم ونحلهم، ويكون الغرض من الكلام تنزيه الله تعالى عن ضلال العباد وكفرهم، وأنه إنما خلقهم للإيمان فصدهم عنه آباؤهم، أو من جرى مجراهم.

- **والوجه الثاني**: أن يكون معنى يهودانه وينصرانه، أي يلحقانه بأحكامهما، لأن أطفال أهل الذمة قد ألحق الشرع أحكامهم بأحكامهم، فكأنه عليه السلام قال: لا تتوهموا من حيث لحقت أحكام اليهود والنصارى أطفالهم أنهم خلقوا لدينهم، بل لم يخلقوا إلا للإيمان والدين الصحيح، لكن آباءهم هم الذين أدخلوهم في أحكامهم، وعبر عن إدخالهم في أحكامهم بقوله: يهودانه وينصرانه"[1].

وملخص ما تقدم:

أن الفطرة إدراك قلبي، موجود في كل البشر، وهذا الإدراك يحمل بين جنباته الإيمان بخالق الكون، وهذا الإدراك يُمنَح للخلق في عالم الذر، كما أشرنا إليه في بعض البحوث السابقة، إذ أن الإنسان في عالم الوجود تحثه غريزة الاستطلاع على المعرفة الإلهية والإقرار بها، إلا أن المعوقات التي ذكرها النبي (ﷺ) في الحديث السابق: «**كل مولود يولد..**»، تحجز الإنسان من الوصول إلى غاية الكمال والمعرفة بالله تعالى، لأن القلب يعلم بالعلم الحضوري ربه ويعرفه تماماً، والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الأسباب الظاهرية المحدودة، وحبه له وإن غفل عنه كثير من الناس، بسبب الاشتغال بالدنيا في الأحوال العادية، إذ الرجاء والحب فرع معرفته به، وإلا لم يرجه ولم يحبه، مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الأسباب الظاهرية، كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته -في موضع من البحر لا يكون فيه أحد ولا إمداد- بقدرة وراء الأمور العادية، إن فطرة الرجاء، وفطرة حب الكمال المطلق، وفطرة عبادته والخضوع له، كلها مظاهر مختلفة للمعرفة الفطرية، وهي العلم الحضوري بالرب المتعالي.

ومن ثم فإن هذه الفطرة، التي تحصل بالإدارك القلبي، ليست مختصة بزمان دون زمان، أو بمكان دون مكان، بل هي موجودة في الإنسان من بدء

---

(١) نقلاً عن بحار الأنوار - العلامة المجلسي ج ٣ ص ٢٨١.

حياته إلى زماننا هذا، وهذه الظاهرة -أو الإدراك- لا نلحظها عند المؤمنين فقط، بل نشاهدها في أفراد غير مؤمنين بالله أيضاً، وهناك العشرات من الشواهد على ذلك.

ويكفينا شاهداً على هذا، ما جاء في دعاء عرفة عن مولانا أبي عبد الله الحسين (عليه السلام) قال:

كيف يُسْتَدَلُّ عليك بما هو في وجوده مفتقِرٌ إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهِر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك، ولا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً... وقال أيضاً: تعرفتَ لكل شيءٍ فما جهلك شيءٌ، وقال: تعرفتَ إليَّ في كل شيءٍ فرأيتك ظاهراً في كل شيء، فأنت الظاهر لكل شيء[1].



(١) دعاء عرفة، للإمام الحسين (عليه السلام).

الفصل الثالث
براهين وجود واجب الوجود

البراهين التي تقود الإنسان إلى القول بوحدانية واجب الوجود، لا عَدَّ لها ولا حصر، فهي كثيرة ومتعددة ومتنوعة، بل في كل جزء من أجزاء الكون يجد الإنسان دليلاً يقود إلى الله تعالى، والقول بوحدانيته والإذعان لصفاته وأفعاله، ولكن العقل البشري الذي انغمس في أوحال الماديات الدنيوية، وتعمَّد أن لا يشاهد عظمة الخالق في الآفاق والأنفس، جُعلت على قلبه غشاوة كبيرة حالت بينه وبين أن يتبصر المسير إلى الله تعالى.

فكانت بحوث علمائنا الأجلاء في كل عصر وزمان، مبنية على تسهيل المطالب العالية، وتبسيط البراهين العميقة، من الأدلة والبراهين الكثيرة التي تقود الإنسان لأول وهلة إلى الإذعان بوجود الله تعالى.

وفي هذه العجالة، سوف نتعرض لبعض الأدلة التي ارتكزت عليها المدارس الكلامية، التي خاضت مبحث الاعتقاد بالله وإثباته عن طرائق متعددة، وتنحصر الدراسة في عرض ثلاثة مناهج فقط وهي:

١- **المنهج القديم**: ويتلخص في نظريات وبراهين متعددة، أهمها:

- برهان الوجوب والإمكان.
- برهان التجرد.
- برهان الصِّدِّيقِين.

٢- **المنهج الحديث**: ويتلخص في نظريات وبراهين متعددة أيضاً، أهمها:

- برهان النظم.
- برهان التأمل في وجود الكون.

- برهان ديكارت.

٣- **منهج أهل البيت**عليهم السلام: ويتلخص في إثبات الصانع بطرق عقلية وشواهد طبيعية في الآفاق والأنفس.

أولاً: براهين المنهج القديم

يمتاز هذا المنهج بأن الاستدلال فيه يستند إلى مقدمات منطقية، غالباً ما تأخذ شكل السبر والتقسيم، ويمكن التمييز بين خمس طرق من الاستدلال في هذا المنهج، وهي:

- طريقة الحكماء الإلهيين، أو برهان الوجوب والإمكان.

- طريقة الحكماء الطبيعيين، أو برهان الحركة.

- طريقة الحكماء أيضاً، أو برهان التجرد.

- طريقة علماء الكلام، أو برهان الحدوث.

- طريقة الصديقين.

وهذه الطرائق بحاجة إلى شرح مبسط لتعم بها الفائدة إن شاء الله تعالى.

طريقة الحكماء الإلهيين أو ما يعرف ببرهان الوجوب والإمكان

في هذه الطريقة يتم إثبات واجب الوجود الأعلى، الذي يكون وجوده واجباً لذاته، غير مقتبس من الغير، ولتوضيح ذلك نأتي بمثال:

إن الأشياء تنقسم بحسب الحصر العقلي إلى ثلاثة أنواع: الوجود، والماهية، والعدم، وبعبارة أخرى إلى: النور، والظل، والظلمة.

وكل ممكن الوجود فهو مركب من الماهية التي لا تأبى الوجود ولا العدم، ومن الوجود الذي يأبى بذاته العدم، وبعبارة أخرى: فكل ممكن الوجود مركب من النور والظلمة، غير أنه يجب في قبال هذا، النور المحض، الذي لا ظلمة تعتريه، وهو واجب الوجود الذي يأبى بذاته العدم، وكما قيل فإن الحق ماهيته إنِّيَّتُه، أي أن الخالق عز وجل ماهيته نفس وجوده، والسبب

في ذلك، أن وجهتي الوجود والعدم متساويتان بالنسبة إلى الممكن، وما لم يتدخل الأمر الخارجي فلا تترجح إحداهما على الأخرى، وحيث نشاهد الممكنات موجودة، خارجة من نقطة الاستواء بين الوجود والعدم، نعلم أن أمراً خارجياً أعطاها الوجود، فإن كان ذلك الأمر الخارجي واجب الوجود فهو، وإلا كان محتاجاً إلى علة، فإما الدور أو التسلسل، وإما أن ننتهي إلى واجب الوجود، وحيث ثبت في المنطق بطلان كل من الدور والتسلسل، تعين الشق الآخر، وهو ثبوت واجب الوجود.

ويمكن التعبير عن هذا النوع من الاستدلال بما يأتي:

كل شيء نتصوره بعقولنا أو ندركه بحواسنا في هذا العالم، فإنه قابل للانقلاب إلى العدم، ويمكن إسناد التغير وفقدان الوجود إليه، فالوجود بالنسبة إلى هذه الموجودات ليس ذاتياً بل اكتسابياً، لذلك فهي تحتاج إلى علة تعطيها الوجود وتمنحها إياه، فإن كان وجود العلة ذاتياً لها ثبت المطلوب، وهو واجب الوجود لذاته.

وإن كان وجود العلة مكتسَباً نسأل: من أين اكتسب الوجود؟

فإن قيل: من الموجود الأول، كان هذا من الدور الذي ثبتت استحالته في المنطق، لأن مؤدى ذلك إلى:

(أ) يتوقف وجوده على (ب)، و(ب) يتوقف وجوده على (أ).

وإن قيل: من موجود آخر وعلة أخرى، فنقول: هل الوجود في العلة ذاتي له أو اكتسابي؟

فإن قيل: إنه ذاتي، ثبت المطلوب.

وإن قيل: إنه مكتسب من علة أخرى، ننقل الكلام إليها، وهكذا إما أن ننتهي إلى التسلسل الباطل، أو نصل إلى الوجود الذي يكون ذاتياً له، والعلة التي لم تقتبس وجودها من الغير، وهذا ليس إلا (واجب الوجود).

أما كيف ينتقل الإنسان تلقائياً من الوجود المكتسب إلى الوجود الذاتي، فنوضحه بهذا المثال:

خذ قليلاً من الزيت واسكبه على قطعة من الزجاج، ثم خذ مقداراً من الدقيق ورُشَّه على القطعة الزجاجية، ودع الدقيق يمتص الزيت، ثم ارفع الدقيق بيدك، وافرك كفك بالدقيق جيداً، ثم أحضر منديلاً ورقياً وامسح يدك بالمنديل، ضع المنديل أمام إنسان يحب الاستطلاع، فسيسألك من أين جاءت دسومة المنديل الورقي؟، فإذا أخبرته بأن دسومة المنديل جاءت من يدك، فسيسألك من أين جاءت دسومة يدك، فإذا أخبرته أن دسومة يدك جاءت من الدقيق، راح يسأل ومن أين جاءت دسومة الدقيق؟، فإذا أجبته بأن الدقيق تدسم من قطعة زجاجية، فسيسألك من أين أتت الدسومة إلى قطعة الزجاج؟، وعندما تخبره بأن دسومة القطعة الزجاجية جاءت من الزيت، توقف عن السؤال، فلا يقول ومن أين جاءت دسومة الزيت؟ لأنه لا معنى لزيت لا دسومة فيه.

أرأيت كيف الدسومة في المنديل واليد والدقيق وقطعة الزجاج مكتسبة؟ ولذلك احتاجت إلى من يمنحها هذه الدسومة، أما دسومة الزيت فهي أصلية فيه، لذلك لا معنى للسؤال عن مصدر الدسومة فيه.

وهذا هو السر في انتقالنا من الموجودات الممكنة إلى واجب الوجود.

ونعود فنلخص هذا الدليل بالصورة الآتية.

ما نشاهده من الموجودات في هذا العالم، لابد فيه من إحدى ثلاث احتمالات:

- الدور.
- التسلسل.
- انتهاؤها إلى واجب الوجود.

وحيث ثبت في المنطق بطلان الاحتمالين الأولين، تعين الثالث، وهو المطلوب.

طريقة الحكماء الطبيعيين: ويسمى ببرهان الحركة

وتسند هذه الطريقة إلى برهان الفيلسوف اليوناني (أرسطو طاليس) عن المحرك الأول، ويتلخص هذا البرهان في الخطوات الخمس التالية:

- الحركة تحتاج إلى محرك.
- المحرك والحركة مقترنان في الزمان، أي أنه يستحيل الانفكاك بينهما زماناً، وإن كان تقدم وتأخر فهو رتبي لازماني.
- كل محرك إما أن يكون متحركاً أو ثابتاً.
- كل جسم فهو متغير ومتحرك.
- التسلسل في الأمور المترتبة غير المتناهية مستحيل.

النتيجة: إن سلسلة الحركات تنتهي إلى محرك غير متحرك.

وقد حاول بعض الأعلام في بعض مصنفاته أن يختصر هذه العبارة بقوله: كل شيء كان معدوماً ثم وُجد، فهذا تغير، والتغير حركة، والحركة لا بد لها من محرك، فعندما ننقل الكلام إلى المحرك، فهو إما موصوف بالتغير أو لا، فإن كان متغيراً احتاج إلى محرك آخر، وهو إما أن يؤدي إلى الدور أو التسلسل، وهما باطلان، أو ينتهي إلى محرك لا يطرأ التغير والحركة عليه، ولم يُسبَق وجودُه بعدم، بل وجوده قائم بذاته، وهذا هو واجب الوجود[1].

ونظراً إلى أن هذا البرهان لا يثبت واجب الوجود، وإنما يتكفل بإثبات ما وراء الطبيعة فحسب، فيمكن الاعتراض على الشيخ قمشه أي، بأن جملة: (ولم يُسبَق وجوده بعدم) ليست من صميم الاستدلال، بل أضافها لينسجم الدليل مع مذهب الإلهيين أيضاً.

ولعلنا لا نتمكن من تحديد مفهوم هذا البرهان، إلا إذا تمكنا من الوقوف عند معنى الحركة حقيقة، فنقول: إن الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى

---

(١) حكمت إلهي، للأستاذ مهدي إلهي قمشه أي ج١ ص٢٢٥.

الفعل، وهذا يستلزم تعاقُبَ الأفعال، وتدرُّجَ الأحداث الخارجة من القوة، فالحركة كونٌ بعد كونٍ، والحركة لما كانت جوهرية للمادة-على زعمهم- فالمادة بجوهرها كونٌ بعد كونٍ، وكل كون سابق يحدُّ الكون اللاحق ابتداءً، وكل كونٍ لاحقٍ يحدُّ السابق انتهاءً، إذن فالمادة محدودة.

وإذا أردنا أن نصوغ هذا الاستدلال بصياغة جديدة، نقول:

الحركة إذا قيست بالمادة فلا تخلو من أربع حالات:

أ- الحركة خارجة عن المادة، فتحتاج إلى محرك (أي من يعطيها الحركة).

ب- الحركة هي المادة: الحركة لما كانت عبارة عن الخروج عن القوة إلى الفعل، فهي عَرَضٌ، والعرض لا يكون ذاتاً.

ج- الحركة صفة ذاتية للمادة (جوهرية فيها)، لما كانت المادة محدودة وتحتاج إلى مُوجد، فإن المُوجد لها يكون مُوجداً لحركتها أيضاً.

د- الحركة تلقائية: إذن لماذا تظهر الموجودات بحركتها إلى الفعلية وفي زمان معين؟.

فإن الرجل الذي يمسك بأنبوب الماء ليرش الحديقة، مؤمنٌ بهذا التطور والحركة، منسجمٌ معها، فهو يعلم أن البذرة بعد هذا الرشِّ تتحول إلى نبتة، فزهرة، فثمرة، فبذرة... وهكذا.

والنطفة تتحول إلى مضغة، فعلقة، فقطعة من اللحم الذي يكسو العظم، فجنين يولد، ثم يكبر.... وهكذا.

واللقمة التي نأكلها تتحول إلى عصارة، تمتزج بمجموعة من المواد داخل الجسم، ليمتصها الدم، فتتحول إلى سعُرات حرارية تحرك العضلات، ونمارس بذلك نشاطاتنا.

وهذا معنى كون الحركة خروجاً تدريجياً من القوة إلى الفعل، ففي الحالة الأولى بذرة، ولكنها تستطيع أن تصبح نبتة، فهي بذرة بالفعل ونبتة بالقوة، وفي

الحالة الثانية نبتة بالفعل وزهرة بالقوة، وفي الحالة الثالثة زهرة بالفعل وثمرة بالقوة، وهكذا.

علاقة البرهان السابق بالتسلسل

إنِ الدليلين السابقين كانا يعتمدان على إبطال التسلسل، ورغم أن بطلانه من الأمور الواضحة المتسالم عليها في المنطق، فقد سلك الفلاسفة طرقاً عديدةً للبرهنة على بطلان التسلسل في العلل والمعاليل، بمعنى عدم انتهائها إلى حد معين تقف عنده.

وقد فصّل العلاّمة الحِلّي (رحمه الله) في كتابه (كشف المراد)، القول في هذه الأدلة، فمن أراد التفصيل فليراجع هذا المصدر.

وسنكتفي بذكر إجمالي لهذه المسألة (بطلان التسلسل في العلل والمعاليل)، فنقول:

إن علة ز: و

وعلة و: هـ

وعلة هـ: د

وعلة د: جـ

وعلة ج: ب

وعلة ب: أ

و أ معلول.

ولنا أن نستغني عن البراهين الفلسفية المطولة بالمثال الآتي:

مثال على ما تقدم

لنفترض أن طلاب إحدى المدارس، قرروا أن يجمعوا التبرعات لإغاثة إخوانهم المتشردين أو المنكوبين، ولم يتقدم واحد منهم لهذا الأمر، بل أوكل كل منهم جمع التبرعات إلى زميله، وهكذا الطالب الثاني جعل قيامه بهذا

الأمر متوقفاً على قيام الثالث، وكذا الثالث اعتمد على رابع، والرابع على خامس... وهكذا حتى الطالب الثلاثين الذي هو بدوره قال: إني لا أبدأ بجمع التبرعات ما لم يُقدم على هذا الأمر غيري من طلاب سائر المدارس وهكذا.

ماذا ستكون النتيجة؟

لا شيء.

إنما تحصل على النتيجة عندما يقوم أحد الطلاب ليقول: إني أجمع التبرعات من دون توقف على الغير.

وهنا تنقطع السلسلة وتقف عن الاستمرار إلى اللانهاية.

هذا المثال يوضح لنا بطلان الاستمرار في سلسلة الممكنات إلى ما لا نهاية له، ويدلنا على الحاجة إلى (واجب الوجود) الذي لا يتوقف وجوده على غيره، ولا يحتاج إلى علة.

طريقة الحكماء، وتسمى برهان التجرد

وتستند إلى البحث عن حقيقة النفس، إذ أن النفس الناطقة مجردة بذاتها من المواد والجهات والأوضاع والزمان ونحوها من القيود المادية، ولكنها من جهة أخرى حادثة، فهي مفتقرة إلى العلة والحياة، ويتكامل صاحبها حتى يصبح شاباً، ثم كهلاً، ثم يموت، وكذلك النباتات نجدها تارة مورقة وتارة ذابلة وتارة... الخ.

هذه كلها تدلنا على أن (العالم متغير)، وأما دليلنا على أن كل متغير حادث، فهو أن كل حالة جديدة تأتي بعد انعدام الحالة السابقة، وفي نفس الوقت فهي لم تكن عند وجود الحالة السابقة.

والآن نجعل النتيجة مقدمة لقياس آخر فنقول:

- العالم حادث.
- وكل حادث يحتاج إلى مُحدِث.

إذن: العالم يحتاج إلى مُحدِث.

هذا المُحدِث لا يمكن فرضه حادثاً، لأنه سيحتاج إلى مُحدِث أيضاً، فإن كان مُحدِثه الحادث الأول لزم الدور وهو باطل، وإذا كان مُحدِثه أمراً حادثاً ثالثاً، احتاج هو الآخر إلى مُحدِث، فإن كان حادثاً احتاج إلى مُحدِث، وهكذا يتسلسل، وقد ثبت سابقاً بطلان التسلسل.

إذن: لا بد أن يكون المُحدِث للعالَم قديماً غير مسبوقٍ بعدم، وهو الذي نطلق عليه (الله) أو (خالق الكون) أو (العلة الأولى).

وبمناسبة الحديث عن المقدمة الثانية من القياس الثاني،(أي أن كل حادث يحتاج إلى مُحدِث)، ربما يثار السؤال التالي:

ما الحاجة إلى فرض مُحدِث لكل حادث؟!.

قد توجد الأشياء في هذا الكون بصورة تلقائية وعن طريق الصدفة، فما المانع؟ لذلك فمن الضروري أن نفصل القول في نفي الصدفة، فنقول: يمكننا الاستعانة بحساب الاحتمالات لهذا الغرض، وبموجب هذه الطريقة، نجد أن احتمال حدوث شيء بسيط من طريق الصدفة، يتوقف على وقوع ملايين الملايين من المحاولات حتى يتم المطلوب.

فمثلاً لنفترض كتاباً علمياً يحتوي على ١٠٠ ورقة، مرتباً حسب أرقام الصفحات، فإذا فرَّقنا أوراق الكتاب وخلطناها، ثم أعطينا الكتاب بيد رجل أعمى أو أمي، وطلبنا منه أن يرجعه إلى صورته الأولى، فماذا سيكون منه؟! من البديهي جداً أن تكون نسبة عثوره على الورقة الأولى من بين الأوراق المائة ١٠٠/١.

ثم يلتقط ورقة أخرى أملاً بأن تكون هي الورقة الثانية، فنسبة إصابته إلى خطئه تكون ٩٩/١.

فإذا أراد أن يلتقط الورقتين الأولى والثانية بالتوالي، فلا بد وأن تكون نسبة إصابته إلى خطئه ١٠٠/١×٩٩/١=٩٩٠٠/١.

وعلى هذا الترتيب تتصاعد النسبة، وأخيراً فإنه لا يستطيع إرجاع صفحات الكتاب المشوشة إلى صورتها الأولى، إلا بعد عددٍ هائل غير متناهٍ هو العدد(١) وأمامه (٢٠٠ صفراً).

ولأجل أن ندرك عظمة العدد السابق، نفرض أننا بعثنا كل شخص من أفراد البشر -وهم الآن يبلغون ثلاث مليارات- إلى الكرات السماوية ليعيشوا هناك، ولنفرض أن كلاً منهم تناسل فأوجد بقدر نفوس العالم، فيصير مجموع نفوس الكرات العدد (٩) وأمامه (١٨ صفراً)، وبعد أن تحملنا عبء عَدِّ هؤلاء، لنفرض أن كلاً منهم أوجد نفوساً بقدر العدد السابق، فصار المجموع العدد (١٨) وأمامه (٣٦ صفرً).

والآن نفرض أن رجلاً ثرياً أراد أن يعطي جميع أمواله إلى واحد من هؤلاء جميعاً بطريق القرعة، وكنت أنت أحد هؤلاء الذين يحتمل حصولهم على المال... فكِّر في ضعف إصابة القرعة باسمك من بين هؤلاء جميعاً.

ستقول إن العدد (١٨) وأمامه (٣٦ صفراً)، عدد قريب من اللانهاية، واحتمال الإصابة فيه ضعيف جداً.

هذا كله فيما كانت الاحتمالات بقدر ٣٦ صفراً فكيف لو كانت ٢٠٠ صفراً كما في مثال ترتيب صفحات الكتاب!؟.

إنه عدد يطير العقل ويطيش اللب.

نستنتج من هذا المثال، أن فرص تمكن الرجل الأعمى أو الأمي، من ترتيب صفحات كتاب يحوي مائة ورقة (عن طريق الصدفة)، تكون قريبة من الصفر، إلى درجة تجعله من المحالات. فكيف بك لو طبقت هذه الفرضية على خلق الإنسان، بما هو عليه من دقه وإبداع، وعلى غيره من الموجودات؟ وهل الإنسان وحده هو الموجود الذي تختفي في داخله الأسرار العظيمة، والبراهين الساطعة على وجود الخالق القدير؟.

وربما هناك اعتراض آخر، حيث يدّعي الخصم بأن الموجودات تكونت عن صدفة، ومن غير شعور ولا تدبير، ولكنه سيقع في مأزق حرج، إذ أننا سنجابهه بقولنا: لو كان ذلك حقاً، فلماذا لا تخلق الصدفة اليوم شيئاً، لو كان النظام الشامل تابعاً للصدفة، ولا يوجد هناك خالق للعالم والنظام الذي فيه، فمعنى ذلك إبطال قانون العلية العامة التي يذكرها الفلاسفة، وكذلك نقول: هل الصدفة حدثت مرة واحدة في حياة الموجودات، أم الموجودات لا تزال تابعة للصدفة؟ لو اختار الخصم الفرض الأول فقد أثبت سخفه، لأننا نجد موجودات حادثة وجديدة يوماً بعد يوم، فمن أين أتت؟ ولو اختار الفرض الثاني طالبناه بموجود واحد في عصرنا كان وليد الصدفة، وبهذا يثبت القائلون بالصدفة عدم استنادهم إلى دليل معقول.

ويختصر الفيلسوف الإسلامي العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي (رحمه الله)، دليل المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى في الجملة التالية: النظرة الفاحصة المدعمة بالتحقيق العلمي، توصلنا إلى ارتباط أجزاء العالم فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، هذا الارتباط لا يختص بطائفة من أجزاء الكون، بل يُشاهَد بصورة أدق وأكمل، كلما نفذنا إلى المسالك الدقيقة والأجزاء الموغلة في الصغر، وحتى أولئك الذين تمسكوا بقانون التكيف مع البيئة، فراراً من إثبات الغاية في الوجود، لا مفر لهم من إثبات هذا الارتباط بين أجزاء الكون، هذا الارتباط ليس موهوماً، بل يحكي عن حقيقة مستقلة منفصلة عن أذهاننا، وعلى ذلك فإن العالم يكوِّن مع أجزائه وحدة خارجية، هذه الوحدة الخارجية دائمة التغير والتحول، أي أنها اتصفت بالوجود بعد العدم، لأنها حركة دائبة عامّة، (الحركة الوضعية والمكانية، أو الحركة الجوهرية الذاتية)، والحركة وجود العدم، أو هي وجود مشوب بالعدم، ثم إن قانون العلية العام، يقضي أن يكون لكل موجودٍ حادثٍ (الموجود الذي لم يكن ثم كان) علة موجودة، وحتى لو نفرض الكون أو شطراً منه متغيراً، فلا مفر من إثبات علة موجودة له، لأن كل موجودٍ ممكنٍ وإن لم يكن متغيراً، فهو

محتاج إلى العلة، ويستحيل أن تكون العلة الموجودة للنفس الناطقة جسماً، الجسم لو كان له صلاحية إيجاد النفس الناطقة، لأ وجدها أي جسم كان، إذ الأجسام متماثلة، والأمثال متساوية فيما ينبغي لها أو لا ينبغي، في حين أننا نجد خلاف ذلك، إذاً لابد أن تستمد النفس الناطقة وجودها من مصدر وراء الطبيعة، موجود بذاته، لا يحده شيء على الإطلاق، وهو الله تعالى.

الأدلة على تجرد النفس

والأدلة على تجرد النفس كثيرة، أهمها:

١ - إن وعي النفس لذاتها وصفاتها وأفعالها من العلم الحضوري، الذي لا يحتاج إلى ارتسام صورة الشيء لدى الذهن.

فوعي الذات (الأنا)، من نوع العلم الحضوري، وهو دليل التجرد.

٢ - كما إننا نستطيع وعي مفهوم العدد، الذي هو غير محدود، وإن كان مصادفة محدوداً، أي أن الأشياء التي تقبل العد في الخارج محدودة متناهية، لكن العدد نفسه لا نهاية له، فكل عدد فرضيته النهاية، فهو قابل لأن يضرب في ١٠ ولأن يضاف إليه عدد آخر.

٣- والرؤيا الصادقة سند آخر حي لتجرد النفس، وقدرتها على اختراق الفاصل والحدود الزمانية والمكانية[1].

طريقة علماء الكلام، أو ما يعرف بدليل الحدوث

تتكون هده الطريقة من قياسين منطقيين، تقع نتيجة أحدهما مقدمة للقياس الثاني، على النحو التالي:

(١) العالم متغير.

(٢) وكل متغير حادث.

إذن العالم حادث.

---

(١) شرح أصول الفلسفة، المطهري، ج ٥ ص٦٠.

أما دليلنا على أن العالم متغير، فهو ما نشاهده في الكون، وما يجري فيه من تغير وتبدل، فتغير في الكواكب وأوضاعها، والحيوانات والنباتات وحتى الجمادات.

ومن هذا تبدل الليل والنهار، وتعاقب الشمس والقمر، والجزر والمد في البحار، والفيضان والسيول في الأنهار، وتكوين الالتواءات والتعاريج في مسير الأنهار، واختلاف فصول السنة، والمراحل التي يمر بها الإنسان من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى جنين، ثم يولد طفلاً، نستنتج مما تقدم أن هذا العالم يحتاج إلى علة موجودة خارجية عنه.

طريقة الصِّدِّيقين

وهذه الطريقة تتلاءم مع المنهج الفلسفي الذي رسمه (صدر الدين الشيرازي) المعروف بـ(صدر المتألهين) أو (الملا صدرا).

وتتميز هذه الطريقة عن غيرها من الطرق، بأنه لا يوجد فيها واسطة لإثبات ذات الله عز وجل، أي أنها تستغني عن الحد الوسط الذي يحتاج إليه كل قياس منطقي، فمثلاً كان الحد الوسط في طريقة المتكلمين هو حدوث العالم، وفى طريقة الحكماء الطبيعيين هو الحركة، وعلى ضوء الطرق المتقدمة، كان المستدل ينتقل من العالم المشهود إلى العالم اللا مشهود، ومن الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، أما في طريقة الصِّدِّيقين فالصورة تتغير، ففي المعارف الإسلامية باب خاص يشير إلى أن الله تعالى كما أنه باطن فهو ظاهر، قال تعالى: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ**﴾، وقال تعالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾[1]، أي أن ظهور جميع الأشياء قائم بذاته عز وجل.

وهناك آية أخرى: ﴿**فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾[2]، تفيد أنه لا يخلو مكان أو جهة من وجهه تعالى، وقد ثبت في الحكمة المتعالية، أن جهة الظهور وجهة

---

(١) سورة الحديد آية ٣.

(٢) سورة النور، آية ٣٥.

البطـون متحـدتان في ذات الله، أي أنـه عـزّ وجـلّ لـيس ذا حيثيتـين وجِهَتَـين: إحـداهما الظهـور والأخـرى البطـون، بـل هـو ذو حيثيـة واحـدة، هـي أسـاس الظهور وأساس البطـون معـاً، تلـك الحيثيـة الواحـدة عبـارة عـن كـمال الفعليـة والوجود اللامتناهي.

لقد أشار الحكيم السبزواري إلى هذا المفهوم في (منظومته)، حيث قال:

الظـــاهر البـــاطن في ظهـــوره   يـا مـن هـو اختفـى لفـرط نـوره

وقال أخر:

ولـــيس لـــه إلا جلالـــك ســـاتر   جمالـــك في كـــل الحقـــائق ســـائر

أما العرفاء الإسلاميون فقد شنّعوا على الفلاسفة استدلالهم بالمخلوقات على ذات الله، وانتقـالهم مـن العـالم المـشهود إلى العـالم الـلا مـشهود، يقـول محيي الدين بن عربي في ذلك: الله تعالى ظاهرٌ ما غاب قط، والعالَم غائبٌ ما ظهر قط. أما الحكيم المولوي جلال الدين البلخي فيقول بالفارسية:

كردليـــت بايـــد ازوي رو متـــاب   أفتـــاب آمـــد دليـــل أفتـــاب

وسئل الجنيد البغدادى: ماالدليل على وجود الصانع؟، فقال أغنى الصباح عن المصباح[1].

هذه مقتطفات من العبارات التي تـشير إلى برهـان الـصِّدّيقين عـلى وجـود الله، وإذا أدركناهـا ننتقـل إلى الأشـذاء الفواحـة مـن روض العـترة الطـاهرة، لنقتبس منها الشواهد الحية على هذا المنهج:

١- في دعاء الصباح للإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام): «**يا مَنْ دَلَّ عَلى ذاتِهِ بِذاتِهِ وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجانَسَةِ مَخْلُوقاتِهِ**»[2].

(١) المنهج العقائدي للجامعة العالمية ص٢٤.
(٢) دعاء الصباح، ص٢.

٢- في دعاء الإمام الحسين(عليه السلام) يوم عرفة: ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك.

٣- في دعاء السحر الذي كان يدعو به الإمام السجّاد(عليه السلام) وروي عن طريق أبي حمزة الثمالي: «**بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ، وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ**».

ويمكن اختصار وجه الاستدلال في هذه الكلمات الرائعة بما يأتي:

الدليل: هو المرشد للطريق.

ومن هنا سمي البرهان الذي يقام لإثبات شيء (دليلاً).

والمفروض في (الدليل)، أن يكون أجلى وأوضح من الأمر الذي يراد الاستدلال عليه، إذ لو تساويا لم يزد الدليل شيئاً، ولو كان أقل وضوحاً لبس الضلال والغموض.

فإذا كنا نبحث عن دليل على وجود الله تعالى، فلابد أن يكون أجلى وأوضح، وآكد وجوداً منه، ولاشيء أظهر في الوجود وأكمل من ذات الله عز وجل اسمه.

هذا هو المدّعَى، وأما البرهنة عليه من الناحية الفلسفية، فتتوقف على مقدمات:

١- لقد ثبت في الفلسفة، أن الأصل في التحقق هو (الوجود)، أما (الماهيات) فهي موجودات بالعرض والمجاز[1].

٢- كما ثبت أن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة التي أساسها التباين، وإذا قبلت الاختلاف فذلك إما يعود إلى شدة الوجود أوضعفه، أوكماله أو نقصه، أو يعود إلى الامتدادات والاتصالات التي هي نوع من تشابك الوجود والعدم، وبصورة موجزة فإن الكثرة المتصورة في الوجود كثرة مقترنة بالوحدة[2].

---

(١) شرح أصول الفلسفة مصدر سابق.

(٢) راجع شرح رسالة المشاعر، للأهجي ص٢٠٥.

٣- حقيقة الوجود لا تقبل العدم، فالموجود من حيث هو موجود لا ينعدم، والمعدوم من حيث هو معدوم لا يوجد، وفي الحقيقة فإن انعدام الموجودات نوع من محدودية الوجود الخاص، أي أن العدم نسبي[1].

٤- حقيقة الوجود -بغض النظر عن الحيثيات والجهات الطارئة عليه- مساوية للكمال والإطلاق والغنى والعظمة والجلال والنور، أما النقص والقيد والفقر والعطف والإمكان والصغر والمحدودية، فهي إعدام، والموجود حيث يتصف بهذه الصفات فلأنه وجود محدود ومشوب بالعدم. إذن فهذه الصفات ناشئة من العدم، وحقيقة الوجود تناقض العدم.

٥- إن عروض العدم ولوازمه (من النقص والضعف والمحدودية) ناشئ من المعلولية، أي أن الموجود إذا أصبح معلولاً، وكان متأخراً في الرتبة عن علته، كان محتوياً على النقص والمحدودية، لأنه متعلق بالعلة وتابع لها.

إذا تمت هذه المقدمات نقول:

إن حقيقة الوجود ثابتة، وهي لا تقبل العدم، ومن جهة أخرى فالوجود ليس في ذاته مشروطاً بشيء، بل هو مرادف للكمال والعظمة والغنى والجلال والفعلية والإطلاق، وهذا الأمر على طرف نقيض مع النقص والإمكان والمحدودية. نستنتج من ذلك أن الوجود في ذاته مرادف للوجوب الذاتي الأزلي والكمال المطلق.

إذن فأصالة الوجود ترشدنا إلى وجود الله بصورة مباشرة من دون توسط شيء آخر، وكل ما في العالم من وجودات، حيث أنها تقبل العدم وتطرأ عليها التغيرات، فإنها ظلال الوجود، وتستند في وجودها إلى مصدر أزلي لا يقبل العدم، هو الله تعالى.

---

(١) شرح أصول الفلسفة، مصدر سابق.

ثانياً: المنهج الحديث في إثبات الخالق

بينما كان المنهج السابق يعتمد على صغريات وكبريات وقياسات منطقية، نجد أن أسلوب البرهنة في المنهج الحديث يختلف، فيستبعد الدور والتسلسل، ويعتمد بالدرجة الأولى على ظواهر الفكر والنظام في العالم، من هذه الأمور:

١- التأمل في وجود الكون

استدل المفكرون في العصر الحديث على وجود الله بالدليل التالي:

نحن ندرك وجود الكون، ولكن كيف نفسر وجوده ونشأته؟.

هناك أربع احتمالات للإجابة عن هذا السؤال:

الاحتمال الأول: إن هذا الكون غير موجود في الواقع، وإن تصورنا لوجوده مجرد وهم وخيال، وليس من شك أن هذا يخالف الواقع، لأن الوجود مستقل ومنفصل عن الذات التي تدركه.

الاحتمال الثاني: أن ينشا هذا الكون من العدم وبلا سبب، وهذا مستحيل، لأن الصدفة لا تفسر لنا وجوداً لعالم بما فيه من مادة وطاقة، فكيف بالنظام الماثل والتنسيق الهائل في كل شيء؟، إن هذا يحتاج إلى إدراك وقدرة وعلم وحكمة، والمادة لا تنشئ ذلك، ولو تولدت الحياة من المادة نفسها لم يكن هناك تفرقة بين مادة ومادة، وأن تظهر الحياة في هذه دون تلك. أجل، قال العلماء: إذا بلغت المادة مبلغاً معلوماً من الاستعداد، صلحت لحلول الحياة فيها، وتهيأت لخدمتها، مثلها في ذلك مثل الجهاز الذي يصلح بالتركيب لقبول الكهرباء، فإن أجزاء الجهاز لا تتحرك إلا إذا اجتمعت على النحو الصالح لاستقبال التيار وتلبية حركاته، وكذلك الأعضاء الجسدية لا تخلق الحياة، وإنما هي ظرف صالح لاستقبالها، وتلبي حركاتها إذا تم تركيبها على النحو المعروف[1].

---

(١) المنهج العقائدي للجامعة العالمية ص٢٦.

ومن هنا كان التفسير الآلي الميكانيكي لحركة المادة باطلاً.

الاحتمال الثالث: أن الكون أزلي لا بداية له، وهذا باطل، حيث اكتشف العلم الحديث حتى الآن عناصر يبلغ عددها (١٠٢)، وكل مادة عرفها الإنسان تتكون من واحد أو أكثر من العناصر، وبعد دراستها بدقة، تبين لعلماء الطبيعة أن جميع هذا العناصر في سبيل الزوال، ولكن بعضها يسير إليه بسرعة وبعضها ببطء، وفي ضوء هذه الحقيقة قرروا أن العالم له بداية ونهاية، وأنه لابد أن يزول بعد أن تتحقق الغاية من وجوده، وقدّروا عمر العالم على التقريب بحوالي خمسة بلايين من السنين.

وإذا بطلت الاحتمالات الثلاث تعين الرابع.

الاحتمال الرابع: إذا كان هذا العالم المادي عاجزاً عن أن يخلق نفسه، أو يحدد القوانين التي يخضع لها، فلابد أن يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادي، وتدل كل الشواهد على أن الخالق متصف بالعقل والحكمة، والحقيقة التي يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على أن لهذا الكون خالقاً فحسب، بل لا بد أن يكون هذا الخالق حكيماً عليماً قادراً على كل شيء، كي يستطيع أن يخلق هذا الكون وينظمه ويدبره، ولابد أن يكون هذا الخالق دائم الوجود، تتجلى آياته في كل مكان.

هذا النوع من الاستدلال عقلي ومبتكر، ولذلك فقد مال البعض من مدرسي علم الكلام، إلى اعتباره الطريق الأفضل إلى إثبات وجود الله تعالى.

أولاً- عمر الكون

ومادُمنا نناقش موضوع عدم أزلية الكون، فلا بأس بأن نلقي نظرة على التقديرات السائدة عن عمر الكون.

١ - استناداً إلى ما ورد في (التوراة)، فإن الاعتقاد كان سائداً بأن عمر الكون لا يتجاوز بضعة آلاف من السنين.

٢- وتسربت هذه النظرة إلى الذهنية الإسلامية، على يد كعب الأحبار ووهب بن منبه، فراحوا يقدرون عمر الكون بسبعة آلاف سنة، ربما ذكروا تحديداً أخص، فقالوا أن ذلك بداية هبوط آدم إلى الأرض.

٣- حدد العالم الفرنسي (بوفون) سنة ١٧٧٨ ميلادية عمر الأرض بـ٧٥٠٠ سنة.

٤- بالتقدم العلمي الحاصل في عصر النهضة الحديثة، استطاع علماء الطبيعة وضع أرقام جديدة لعمر الأرض، اعتماداً على دارسة سرعة انحلال بعض المواد المشعة كالراديوم واليورانيوم، فقالوا:

أ- عمر الأرض ٣ مليارات من السنين.

ب- إن الحياة دبت على سطح الأرض منذ ١٨٠٠ مليون سنة.

ج- إن الإنسان مشى على قدميه منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة.

٥- وهناك افتراض آخر يقول أن الكون وجد نتيجة لانفجار غير عادي وقع منذ ٥ ملايين سنة.

كل هذه التقديرات تعني أن لهذا الكون بداية، وأنه لم يكن موجوداً منذ الأزل، فهو حادث وليس أزلياً.

ثانياً- العلم يبطل أزلية المادة

لقد أسدت الجهود العلمية- بما كشفته من قوانين طبيعية في مختلف ميادينها-خدمة كبرى في تثبيت أقدام المعرفة على أسس قويمة، وأضافت بغير قصد أدلة أخرى جديدة لإثبات الحقيقة الإلهية المطلقة، تختلف بطبيعتها عن الأدلة الفلسفية التي سادت من قبل.

وهي تدل دلالة واضحة على عدم صحة افتراض أزلية الكون والمادة، ولنقرأ الآن ما يقوله العلماء حول افتراض أزلية المادة.

أولاً: قانون الحرارة الديناميكية يبطل أزلية المادة، يقول الأخصائي في علم الحيوان والحشرات السير أدوار لوثر كيل «قد يُعتقَد أن هذا الكون هو

خالق نفسه، على حين يرى البعض الآخر، أن الاعتقاد في أزلية هذا الكون ليس بأصعب من الاعتقاد في وجود إله أزلي»[1].

وإضافة إلى أن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ الرأي القائل بأزلية المادة والكون، فالعلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية، بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة، ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها جميع الأجسام، وينضب فيها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيميائية أو طبيعية، ولن يكون هناك أثر للحياة نفسها في هذا الكون، ولما كانت الحياة لا تزال قائمة، ولا تزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها، فإننا نستطيع أن نستنتج، أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد، وتوقف كل نشاط في الوجود، وهكذا توصلت العلوم دون قصد إلى أن هذا الكون له بداية.

قال (السير جيمس) في هذا الصدد:

تؤمن العلوم الحديثة بأن عملية تغير الحرارة سوف تستمر حتى تنتهي طاقتها كلية، ولم تصل هذه حتى الآن إلى آخر درجاتها، لأنه لو حدث شيء مثل هذا لما كنا الآن موجودين على ظهر الأرض حتى نفكر فيها؟.

إن هذه العملية تتقدم بسرعة مع الزمن، ومن ثم لابد من بداية، ولابد أنه قد حدثت عملية في الكون، يمكن أن نسميها «خلقاً في وقت ما، حيث يستحيل أن يكون هذا الكون أزلياً...»[2].

ويقول (فرانك آلن) عالم الطبيعة البيولوجية:

---

(١) الإسلام يتحدى، ص٥٥.

(٢) المصدر السابق.

إن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً، وأنها سائرة حتماً إلى يوم، تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة، ولا مناص من هذه الحالة من انعدام الطاقات، عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت.

إن الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والأرض غنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه، يرتبط بزمن ما وخطة معينة، فهو إذن حدثٌ من الأحداث، وقد أدرك (سير إسحاق نيوتن) أن نظام هذا الكون يتجه نحو الانحلال، ويقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته، ووصل من ذلك إلى أنه لابد أن يكون لهذا الكون بداية.

وأيدت دراسة الحرارة هذه الآراء، وساعدت على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة، وقد وجد أنه عند حدوث أي تغيرات حرارية، فإن جزءاً معيناً من الطاقة الميسورة يتحول إلى طاقة غبر ميسورة، وأنه لا سبيل إلى أن يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية، وهذا هو القانون الثاني من الديناميكا الحرارية.

وقد اهتم (بولتزمان) بتمحيص هذه الظاهرة، وأثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذي يسير إليه قانون الديناميكا الحرارية، ليس إلا حالة خاصة من ظاهرة عامة، تشير إلى أن كل تحول أو تغير طبيعي، يصحبه تحلل أو نقص في النظام الكوني.

وبكلمة ثانية: إن القانون المسمى بـ(قانون الطاقة المتاحة) أو (ضابط التغير)، يصف لنا أن الحرارة تنتقل دائماً من (وجود حراري) إلى (عدم حراري)، والعكس غير ممكن، وهو أن تنتقل هذه الحرارة من (عدم حراري) إلى (وجود حراري)، أو من (وجود حراري قليل) إلى (وجود حراري أكثر).

وانطلاقاً من هذه الحقيقة القائلة بأن العمليات الكيميائية والطبيعية جارية، وأن الحياة قائمة، يثبت لدينا قطعاً أن الكون ليس أزلياً، وإلا لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، ولما بقي من الكون بصيص من الحياة.

ولكن المادية الجدلية، عندما تصطدم بهذه الحقيقة، التي تنسف أهم ركيزة لها، تحاول التقليل من أهميتها، فتقول أن قانون الموت الحراري للكون لا أساس له من الصحة، وهذا يشبه الاستدلال على الشيء بنفسه، وعلى صحة الدعوى بالدعوى نفسها، وهو لغو ومصادرة ولعب بالألفاظ.

فالقانون المشار إليه يقول: لو كانت المادة أزلية، أو كان الكون أزلياً، لانتهى منذ زمن بعيد، وبما أن الحياة فيه مازالت قائمة، فهذا يعني أنه ليس أزلياً ولانهائياً، فقولهم المشار إليه ليس إلا مصادرة.

ومن جهة ثانية، فإنه إذا كان المبدأ الأساسي الذي تقدمه المادية الجدلية، هو أزلية المادة بصفة كلية، بحيث لا يشذ عنها جزء منها، فإن معطيات ذلك القانون يبطل هذه الكلية، التي تريد المادية الجدلية فرضها.

وإذا صح عدم أزلية المادة ولو في أجزاء منها، فإن هذا يشير إلى أن مبدأ أزلية المادة بصورة كلية قائم على غير أساس، وإذا أمكن بمقتضى هذا القانون أن تكون المادة حادثة في جانب من هذا العالم، فلماذا لا يمكن أن تكون كلها في أي جانب من العالم حادثة كذلك؟ ومن جهة ثالثة فإن إعلانهم بأن الكون يمثل كلية لا حد لها، لعدد لا نهائي من المجموعات المختلفة كيفياً، وأن عدد الحالات الممكنة للمادة في الكون لانهائية، ولا يمكن التوصل إليها مع أي مرور في الزمن، ما هو إلا رجم بالغيب، ودعوى بإحاطتهم بالغيب، وكيف يحيطون بذلك علماً، مع اعترافهم بأنها لانهائية ولا يمكن التوصل إليها؟.

ومثل هذا قولهم أن القانون الثاني المشار إليه لا يحدد جميع التيارات الممكنة في المادة، ولم يفصحوا عن هذه التيارات، ويبدو أنهم يقصدون بهذه

التيارات الممكنة قوانين (بقاء المادة)، مثل (قانون حفظ الطاقة)، وقانون (بقاء الكتلة)، وقانون (بقاء الأشياء)، وقانون (بقاء المادة)، وهي جميعاً تعني مضموناً واحداً، وهو أنه لا يلزم من التحولات الطارئة على المادة اختفاء الطاقة والمادة، ولا تستدعي استخدامها من جديد عندما تتحول من نوع إلى نوع آخر، بل تبقى متناسبة في الزيادة والنقصان مع أي تحول وتغير، وعمليات التحول من شكل لآخر إنما تعنى انبثاق معادلات جديدة أخرى.

ولكن ذلك سيبقى مجرّد نظريات واحتمالات لاحظّ لها من الواقع، بعد أن قضى القانون الثاني من الديناميكا الحرارية نهائياً على ما أسموه قوانين بقاء المادة المذكورة، التي برهن عليها كما قالوا ماير وجول وغيرهما في منتصف القرن التاسع عشر، إذ سبقهم إلى ذلك -بالتخمينات حولها- كل من ديكارت ولايبتز وغيرهما.

وقد أشرنا من قبل، إلى أن العلم يؤكد على أن الضوء والحرارة وإشعاعات الراديوم -وهي مادية- تضمحل وتتلاشى ولا تترك أثراً، وأن الكيمياء الجيولوجية تبطل أزلية الكون.

يقول الأخصائي وأستاذ الكيمياء الجيولوجية الدكتور (دونالد روبرت كار): الكيمياء الجيولوجية «تحدد عمر التكوينات الجيولوجية كمواد السهوب وغيرها، فقد أمكن باستخدام العلاقات الإشعاعية أن نحصل على صورة شبه حقيقية عن تاريخ الأرض، وتستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة، لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج هذه الطرق متقاربة إلى حد كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد نشأ منذ نحو خمسة ملايين سنة، وعلى ذلك فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية، وهذا يتفق مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية، أما الرأي الذي يقول بأن هذا الكون دوري، أي أنه

ينكمش ثم يتمدد، ثم يعود فينكمش من جديد.. الخ، فإنه رأي لم يقم على صحته دليل، ولا يمكن أن يعتبر رأياً علمياً، بل مجرد تخمين»[1].

ويقول الدكتور (جون كليفلاند كوثر) من علماء الكيمياء والرياضيات: وتدل الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة، والآخر بسرعة ضئيلة، وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أيضاً أنها ليست أزلية، إذ أن لها بداية.

وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم، على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية، بل وجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد.

وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لابد أن يكون مخلوقاً، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة، ليس لعنصر المصادفة بينها مكان.

ثالثاً: علم الفلك يبطل أزلية المادة

يقول الدكتور (إيرفنج وليام) أستاذ علوم الطبيعة:

فعلم الفلك يشير إلى أن لهذا الكون بداية قديمة، وأن الكون يسير إلى نهاية محتومة. وليس مما يتفق مع العلم أن نعتقد بأن الكون أزلي ليس له بداية، أو أبدي ليس له نهاية، فهو قائم على أساس التغير، وفي هذا الرأي يلتقي الدين والعلم.

رابعاً: علم الطبيعة أيضاً ينفي:

قال الدكتور (أدوين فاست):

«وعندما تحاول عقولنا المحدودة أن ترتد إلى الوراء، وتبحث عن ساعة الصفر في تاريخ هذا الكون، نجدها تُسَلِّم بأن هذا الكون له بداية ولحظة معينة، نشأت فيها الذرّات الدقيقة التي تتألف منها مادة هذا الكون، ولابد أن

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، نوفل، ص٢٣.

تكون خواص هذه الجزيئات التي تحدد سلوكها، قد ظهرت معها في نفس الوقت، ومن المنطق السليم أن يكون السبب الأول الذي أوجد هذه الجزيئات، هو الذي أودع فيها صفاتها التي تحدد سلوكها...»[1].

٢- منهج ديكارت

لكي يتجرد هذا الفليسوف الفرنسي الذي عاش في القرن السادس عشر بعد الميلاد، من تأثير الأفكار الراسخة في ذهنه، والمترسبة عن مجموعة التقاليد والقيم الموروثة، بدأ فلسفته من الصفر، أي أنه اعتبر كل ما تعلمه من والديه، وأستاذه، ومطالعاته، بمنزلة العدم، وتناسى كل تلك المعلومات، وراح يبحث عن قواعد جديدة، لا يدعها ترسخ في ذهنه إلا بعد اليقين بها.

ولم يكن تشكيكه في قيمة المعلومات المترسبة في ذهنه انضواءً منه تحت راية السوفسطائيين، الذين أنكروا الحقائق وقالوا: كل ما ندركه ونحس به فإنما هو من صنع خيالنا وتصورنا، بل ليتخذ من الشك طريقاً إلى اليقين، ولهذا فقد سماه بـ(الشك الدستوري).

وكانت الخطوة الأولى التي خطاها في سبيل اكتساب الحقائق والإيمان بها، إذعانه لجملة واحدة: (أنا أفكر فأنا إذن موجود). وهكذا بدأ يبني أفكاره الفلسفية انطلاقاً من هذه البداية اليقينية.

لقد نقلت عن أفكار (ديكارت) ثلاثة براهين على وجود الله تعالى، ولكن البرهان الواضح من بينها هو البرهان الآتي:

«إني أفكر في وجودي، هل هو مستقل أم أنه مستمد من وجود آخر؟، لو كان وجودي مستقلاً مستنداً إلى نفسي، لكنت أستأثر بكل الكمالات لنفسي، ولم يكن يعتريني الشك والرجاء والحاجة، بعبارة أخرى كنت أصبح إلهاً، ولكن حيث أني عاجز عن إعطاء الكمال لنفسي، لا يعقل أن أكون سبباً لوجود نفسي.

---

(١) المصدر السابق.

هذا مضافاً إلى أني لو كنت قادراً على منح الوجود لنفسي، فالمفروض أن أكون قادراً على إدامة وجودي وحياتي... في حين أني أرى نفسي عاجزاً عن ذلك.

أستكشف من ذلك أن بقائي موجوداً مستند إلى وجود آخر، وهو الله (أي الوجود الكامل القائم بذاته)، وحيث أنه قائم بذاته، فهو حائز لجميع الكمالات بالفعل لا بالقوة، لأن الكمال بالقوة هو النقص بعينه.

وغني عن البيان أن انتساب وجودي إلى الوالدين لا يحل المشكلة،.. لأن ما يمكن إسناده إلى الوالدين هو الجسم فقط، في حين أنا نبحث عن النفس».

هذا البرهان يقرب إلى البرهان المذكور في احتجاج للإمام الصادق عليه السلام مع أحد الملحدين، وملخصه- أن الإنسان إما أن يكون قد خلق نفسه أو خلقه الخالق، والفرض الأول باطل، لأنه إما أن يكون قد خلق نفسه قبل أن يوجد، أو بعد أن وجد، على الفرض الأول يلزم أن يكون فاقد الشيء معطياً إياه، ومن البديهي أن (فاقد الشيء لا يعطيه)، وعلى الفرض الثاني يلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

لا يقال: خلقه أبواه.

لأنه يقال: تستمر سلسلة الآباء والأمهات حتى (آدم) و(حواء) وليس لهما أبوان.

ولا يقال: خلق من تلقاء نفسه.

لأنا أثبتنا: بطلان الصدفة.

إذن لا مفر من الإذعان بأن خالقاً حكيماً مدبراً عظيماً خلق الإنسان[1].

٣- دليل النظام

ويتألف هذا الدليل من المقدمتين التاليتين:

---

(١) للمزيد من الاطلاع على فلسفة ديكارت راجع (قصة الفلسفة) ويل ديورانت، وتاريخ الفلسفة، كرم ملحم.

(١) العالم يسوده النظام المتقن.

(٢) وكل ما يسوده النظام المتقن فهو من صنع منظم قدير.

إذن: العالم من صنع منظم قدير

أما دليلنا على سيادة النظام المتقن للعالم، فيشهد له الاستقراء والوجدان.

الطبيعة اسم للحالة الذاتية في كل شيء، ومبدأ فعله الذاتي الصادر منه لا بغرض، ولابقصد عوض، كالشمس في إشراقها، والنار في إحراقها، فالمصدر الذاتي فعل جامد بدون تصور الغاية، وبدون تدخل العلم في البداية، وهو طبع الشيء وطبيعته.

فأفعالك الطبيعية تبدأ من ذاتك، وتنسب إليها من دون أن يؤثر في إنشائها علمك واختيارك، كجوعك وعطشك، وموتك وحياتك، بخلاف أفعالك التي يؤثر في صدروها منك علمك وقصدك، كالمشي والسباحة والكتابة والصعود على السطح، ففعلٌ مثل سقوط الجسم من جبل فعل طبيعي، ومصدره الذاتي الوحيد طبيعة لا تعلم الغاية منها والغرض.

أما الفعل المشتمل على مزية القصد والشعور، ومصدر العلم بالشيء عن قصد فيه، وتصور للغاية منه... فهل خالق الكون خالقه وخالق كل حيٍّ فيه عن علم وقصد، أم عن مجرد اقتضاء الذوات بدون لحاظ الغايات؟.

وجهان، بل قولان.

ذهب بعض الطبيعيين إلى انحصار العالم كله في الأجسام وقواها، والطبايع التي هي فيها غير منفكة عنها، وهي الكل في الكل، ولا مؤثر في الوجود غيرها.

لكن الجمهور يذهبون إلى أن الخليقة فعل ما فوق الطبيعة، فعلُ عالِمٍ بما خلق، قاصدٍ منه الغاية والغرض.

وحجتنا على الطبيعيين من الطبيعة، أن العلة في التغيرات العالمية، إن كانت الطبيعة وحدها، وكانت ذات علم بالأثر، وشعور بالغرض، فهي التي

يسميها المتدين (الله)، باختلاف اسمي ونزاع لفظي، وإن كانت فاقدة الشعور بما صدر، غير قاصدة الأثر، كالشمس في الإشراق، والنار في الإحراق لزمها:

١ - أن لا يختلف أثرها، وهي في الواقع مختلفة الآثار، وأن لا يتخلف عنها أثرها ولا يشذ، وشواذ الطبيعة ثابتات.

٢ - يلزمها أن لا تخلق الأعضاء لوظائفها الخاصة بها كما ينبغي، وقد كان خلقها كذلك.

٣- يلزمها أن لا تخلق مخلوقات عالمة وقاصدة، وقد خلقت من الأحياء العالمة القاصدة ما لا يُحصَر.

نماذج من النظام السائد في الكون

وهنا لا بأس بذكر بعض النماذج التي يتجلى فيها النظام المتقن الذي يسود الكون، لندعم بها هذا الكون، وما من جزءٍ من أجزاء العالم، وما من ذرَّةٍ في هذه الموجودات، إلا وهو خاضعٌ لنظامٍ دقيقٍ كاملٍ يربط بين مختلف الأجزاء، هذا الترابط يمكن مشاهدته في المجرّات والسُّدُم، والمجموعة الشمسية والكواكب المختلفة، كما يمكن مشاهدته في أصغر جزء من المادة وهو (الذرّة)، بما فيها البروتون والإلكترون والنيوترون.

وكما يسود النظام في الأحياء. كذلك الأمر في المادة المجردة عن الحياة، هذا النظام يرينا دقته المتناهية في الإنسان والحيوان والنبات، وفي البحار والأنهار، وفي السباع المفترسة والحشرات الضعيفة، في الشمس والقمر، في الليل والنهار... وبصورة موجزة في كل جزء من أجزاء الخليقة.

وأما دليلنا على أن كل ما يسوده النظام المتقن، هو من صنع منظِّم قدير، أن النظام نقيض الفوضى، فهو يعني الانسجام والترابط، وهذان لا يمكن أن يحصلا من تلقاء نفسيهما (لبطلان الصدفة)، بل هما منبعثان من إرادة وشعور وقدرة. وكلما كان الترابط أوثق، والانسجام أشمل، والنظام أدق، دلَّ على

صدوره من إرادة مطلقة غير محدودة، وقدرة عظيمة تفوق كل القدرات والقوى في الوجود.

إذن فكل ما يسوده النظام الدقيق، فهو من صنع منظم ذي إرادة مطلقة، وقدرة عظيمة لا يحدها شيء.

وهنا يُثار سؤال:

لماذا لا نسند النظام المتقن إلى فعل الطبيعة؟.

والجواب على هذا السؤال بسيط جداً، لأن نظرة تأملية في الطبيعة ترينا أنها إما المادة نفسها، أو حالة ثانوية للمادة. وإذا كانت المادة فاقدة للوعي والشعور والإدراك، يعرض لها العدم والتغير، ويطرأ عليها الفقر والحاجة، وتؤثر فيها المؤثرات المختلفة، فالطبيعة (وهي حالة ثانوية للمادة) فاقدة للشعور، ولا يمكن إسناد النظام المتقن إلى علة فاقدة للشعور.

أما إذا كان المقصود من الطبيعة، إثبات قدرة عظيمة واعية مدركة لا تؤثر فيها المؤثرات، ويستند إليها النظام المتقن السائد في جميع الموجودات، فذلك إثبات للخالق، بأسلوب يحمل في طياته الروح الانهزامية التي تخشى من تسميته بالله، فتعبر عنه بالطبيعة.

ولزيادة الإيضاح نقتبس نصاً من العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني:

الله وبرهان الطبيعة

إذا كان لله في كل جسم توحيد، وبرهان علم وحكمة، فالطبيعة أنطق الآيات دلالة على المقدمة الأولى في دليل النظام.

١-خواص الماء

يمتاز الماء بأربع خواص هامة، تعمل على صيانة الحياة في المحيطات والبحيرات والأنهار، وخاصة حينما يكون الشتاء قارساً وطويلاً.

أولاً: يمتص كميات كبيرة من الأوكسجين عندما تكون درجة حرارته منخفضة. وهذا يساعد على تنفس الأسماك الدائبة السباحة في الماء.

ثانياً: تبلغ كثافة الماء أقصاها في درجة أربعة مئوية، ومهما انخفضت درجة الحرارة بعد ذلك، فإن كثافة الماء تبقى ثابتة بالتناقص. هذا الأمر يمنع من انجماد الأنهار والبحيرات.

ثالثاً: الثلج أقل كثافة من الماء، مما يجعل الجليد المتكون في البحيرات والأنهار يطفو على سطح الماء لخفته النسبية، فيهيئ بذلك فرصة لاستمرار حياة الكائنات التي تعيش في الماء في المناطق الباردة.

رابعاً: عندما يتجمد الماء، تنطلق منه كميات كبيرة من الحرارة، تساعده على صيانة حياة الأحياء التي تعيش في البحار.

هذا النظام الدقيق الخاص بالماء قد يغفل عنه الكثيرون، ولكنه يشير إلى حقيقة حية أشار إليها القرآن الكريم ﴿**وَجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾[1].

٢- النسغ الصاعد والنازل

لو أخذنا مقطعاً عرضياً لساق إحدى النباتات -مهما كان دقيقاً وبسيطاً-، وفحصناه تحت المجهر (الميكروسكوب)، لوجدناه يتكون من أنابيب مجوفة عديدة، قسم منها ينقل الماء والأملاح من التربة إلى الأوراق، والقسم الآخر يحمل الغذاء المصنوع في الورق إلى سائر أجزاء النبات. هذه الأنابيب يمكن أن نشاهدها في ساق شجرة الجوز، وساق نبتة صغيرة على حد سواء. وقد سماها علماء النبات بـ (النسغ الصاعد) و(النسغ النازل)، وهي تقوم بعملها بصورة دقيقة ومنتظمة، بحيث لم يعهد منها أن أخطأت في عملها، وسار الماء ومعه الأملاح في الأنابيب الخاصة بالنسغ النازل.

فهذا مظهر متواضع من النظام السائد في النباتات.

ولكي ندرك أهمية الماء في نمو النباتات نقول: كان العلماء حتى القرن السادس عشر الميلادي، يعتقدون أن التربة هي السبب في نمو الأشجار

(١) المعارف الإسلامية، العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني، ص٢٣.

والنباتات، لكن ثبت خلاف ذلك في تجارب الكيميائي الفنلندي (فان هلمونت) في القرن السابع عشر.

لقد زرع فان هلمونت شجرة الصفصاف في أصيص، وجعلها تنمو مدة خمسة أعوام، فكبرت شجرة الصفصاف، واشتد عودها وزاد وزنها على ١٥٠ رطلاً أي ٦٧ كيلو غراماً، ومع ذلك كان كل ما فقدته التربة التي نمت فيها ما بين ٣٠ و٥٥ غراماً فقط، فاستنتج هذا العالم أن النباتات تتغذى من الماء الذي كان يضاف باستمرار، وبدونه يموت أي نبات مهما بلغت جودة التربة التي ينمو فيها.

والزراعة المائية طريقة مبتكرة تثبت صحة هذه التجارب.

أما التعليل العلمي لما تقدم في تجارب (فان هلمونت)، فيذكره إسحق أزيموف بهذه الصورة: (...فالتربة تتكون غالبيتها من سيلكات الألومنيوم، والمركبات الأخرى التي لا تقوم بأي دور، ووظيفة التربة ميكانيكية صرفة في الجزء الأعظم، فهي تكوِّن أساساً صلداً، ومع ذلك فهي منفذ يمكن للنبات أن يمد جذوره فيه، وفيه يمكن حفظ الماء اللازم للنبات، أما الماء فضروري، لا لمجرد أنه -كماء- يكوِّن جزءاً أساسياً من النسيج النباتي، كما هو الحال في أنسجة جميع صور الحياة، ولكن لأنه يذيب كميات صغيرة من المواد غير العضوية، التي يحتاج إليها النبات، والتي لا يستطيع امتصاصها إلا على صورة محلول، وصدق الله العلي العظيم حيث يقول ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيها سُبُلاً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّى * كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعامَكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ لأُولِي النُّهى**﴾[1].

٣- لسان المزمار

في مؤخرة الفم يوجد طريقان: أحدهما البلعوم المتصل بالمري، وهو خاص لنقل الطعام إلى المعدة، والآخر الحنجرة المتصلة بالقصبات الهوائية،

(١) سورة طه، آية ٥٣ - ٥٤.

وعملها نقل الهواء الحامل للأوكسجين إلى الرئتين. ومن العجائب التي أثبتها علم التشريح، أن القصبات الهوائية تقع في الأمام، ويقع البلعوم خلفها. وإذ كان دخول ذرة صغيرة من الطعام إلى القصبات الهوائية مهلكاً ومؤدّياً إلى الوفاة في بعض الأحيان، احتاج الفم إلى شرطي لينظم السير، بين الطعام الذي يريد الذهاب إلى المري ثم المعدة، وبين الهواء الذي يريد اجتياز القصبات الهوائية إلى الرئتين.

وشرطي المرور هذا هو لسان المزمار، وهو يقوم بعمله بانتظام ودقة بالغين، لا يغفل عن عمله لحظة واحدة، فهو دائب عليه ليلاً ونهاراً، في اليقظة والمنام.

فما أن تُمضَغ اللقمة جيداً وتترطب بالغدد اللعابية، حتى تنزلق إلى جانب البلعوم، وبحركة خاطفة ينطبق لسان المزمار على الحنجرة، فلا يدع منفذاً لسريان الطعام إلى القصبات الهوائية. وحتى لو كانت ذرّة الطعام قوية وذكية، بحيث استطاعت أن تتغلب على شرطي المرور وتقهره، فإن العضلات المحيطة بالقصبات الهوائية تبدأ عملها الأوتوماتيكي، وذلك بالضغط المتوالي حتى تخرج ذرّة الطعام، وفي هذه الحالة يعرض السعال للإنسان.

قال تعالى: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾**[1].

٤- الغذاء وتطوره

يحتاج الجنين وهو في رحم أمه إلى غذاء يساعده على الاستمرار في الحياة، وحيث لا طريق له إلى العالم الخارجي كان غذاؤه مناسباً لتلك الظروف التي يعيش فيها.

إنه الدم الذي يجتمع في المشيمة، وينتقل عن طريق الحبل السُّرِّي إلى سُرَّة الجنين، ومنها إلى العروق الدموية المتصلة بجهاز دوران الدم في جسمه.

---

(١) سورة فصلت، آية ٥٣.

هذا الدم يأتي من خلاصة كبد الأم، ويغذي الجنين، فينمو تدريجياً، ويشتد عظمه ولحمه وأعصابه من ذلك الدم الأسود القاتم.

وما أن يتهيأ الطفل للولادة، والخروج إلى العالم الخارجي، حتى ينتقل مركز التموين -بعملية تلقائية آنية- إلى نقطة أخرى من جسد المرأة هي (الثديان)، فتبدأ الغدد الثديية بإفراز مادة صمغية تسمى بـ (اللباء)، ثم بإفراز الحليب الشهي المحتوي على كل المواد الغذائية التي يحتاجها الرضيع.

وشتان ما بين (الدم) ذلك السائل الغليظ القاتم، وبين (الحليب) هذا السائل الأبيض الشهي.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة، حيث قال: ﴿**نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَناً خالِصاً سائِغاً لِلشَّارِبِينَ**﴾[1].

٥- خلقة الجمل

إذا فحصنا هذا الحيوان الوديع، وجدناه مزوداً بخصائص وقابليات فريدة تتلاءم مع البيئة التي يعيش فيها، ومن هذه الخصائص:

أولاً: لما كان الجمل واسطة النقل في الصحارى لقرون طويلة، ولا يزال كذلك في بعض المناطق، وربما ينعدم الماء في الصحراء لبضعة أيام، فإن معدة هذا الحيوان مزوّدة بجيوب عضلاتية تصلح لحفظ الماء وخزنه، فإذا أريد السير به في العطش، ضغط على إحدى هذه الجيوب، ففاض الماء منها إلى معدته، وارتوى من ذلك الماء، وإذا عطش بعد ذلك ضغط على جيب آخر ففاض الماء، وهكذا.. وقد جرب أصحاب القوافل فوجدوا أن الجمل يستغني عن الماء طيلة أسبوع كامل.

ثانياً: وإذا كانت مشكلة الماء قد انحلّت لهذا الحيوان، فكيف بمشكلة الطعام؟ لقد كفي مهمة الطعام أيضاً، وذلك بواسطة (السنام) الذي هو عبارة عن

---

(١) سورة النحل، آية ٦٦.

مخزن للشحم على ظهره، فإذا جاع أوجد الاحتراق الداخلي في منطقة السنام، حرارة تذيب قسماً من ذلك الشحم، فينزل السمن إلى معدته ويشبع منه.

ثالثاً: لما كانت رمال الصحراء تعكس حرارة الشمس، فتلتهب الأجواء الملاصقة للأرض من شدة الحر، فإن الجمل قد زُوِّد بقوائم عالية تجعل جسمه بعيداً إلى درجة ما عن الرمال.

رابعاً: وإذ طالت قوائمه، بَعُدَ رأسه، وصعب عليه تناول الأشواك من الأرض. لذلك فقد زُوِّد برقبة طويلة تمكنه من تناول الشيء من الأرض دون حاجة إلى الانحناء.

خامساً: لما كانت الرمال رخوة، فإن الأقدام الصغيرة تغطس فيها ويصعب السير حينئذ. ولكن اتساع القدم يمنع من الغطس.. ولهذا فإن الجمل قد زُوِّدَ في نهاية قوائمه بقطعة جلدية قابلة للتمطط، فيتوزع الثقل على مساحة أوسع، ويسهل السير.

سادساً: حيث يتغذى الجمل من الأشواك التي تنبت في الصحراء، فقد زُوِّدَ بشقٍّ في فكِّه الأعلى يسهل له تناول الأشواك. مضافاً إلى أن لثته تقاوم الأشواك.

سابعاً: الجمل مُزَوَّدٌ بجفنين في كل عين، فإذا هبت الريح وأحدثت عواصف رملية، أغمض جفناً واحدة وهي رقيقة وأبقى الثانية مفتوحة، وبذلك يستطيع رؤية الطريق دون أن تدخل الرمال في عينيه.

هذه سبع خصائص زُوِّدَ بها الجمل من بين الحيوانات، وكل منها تعالج زاوية من زوايا حياة هذا المخلوق العجيب، وقد أشار القرآن الكريم إلى التدبير في خلقه، بقوله تعالى ﴿**أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾[1].

(١) سورة الغاشية آية ١٧.

٦- العلاقة بين فراشة اليوكا وزهرة اليوكا

نبات اليوكا من النباتات الزنبقية. وزهرة اليوكا تتدلى إلى أسفل ويكون عضو التأنيث فيها أكثر انخفاضاً عن عضو التذكير أو السدة، أما الميسم وهو الجزء الذي يتلقى حبوب اللقاح فإنه يكون على شكل الكأس، وهو موضوع بطريقة يستحيل معها أن تسقط فيه حبوب اللقاح.

ولابد أن تنتقل هذه الحبوب بواسطة فراشة خاصة تبدأ عملها بعد مغيب الشمس بقليل، فتجمع كمية من حبوب اللقاح من تلك الأزهار التي تزورها، وتحفظها في فمها الذي بني بطريقة خاصة لأداء هذا العمل. ثم تطير الفراشة إلى نبات آخر من نفس النوع، وتثقب مبيضها بجهاز خاص في مؤخرة جسمها، ينتهي بطرف مدبب يشبه الإبرة وينزل منه البيض.

وتضع الفراشة بيضة أو أكثر، ثم تزحف إلى أسفل الزهرة حتى تصل إلى القلم، وهنالك تترك ما جمعته من حبوب اللقاح على صورة كرة فوق ميسم الزهرة. وينتج النبات عدداً كبيراً من الحبوب، يستخدم بعضها طعاماً ليرقة الفراشة، وينضج بعضها لكي يواصل دورة الحياة.

هذه العلاقة الوثيقة بين الفراشة والزهرة، والانسجام الكامل في العمل، يشير إلى جانب متواضع من جوانب النظام في العالم.

٧- العلاقة بين التين والزنابير الصغيرة

هنالك علاقة مشابهة بين نبات التين ومجموعة من الزنابير الصغيرة. تنتج أشجار التين نوعين من مجموعات الأزهار، يحتوي أحدهما على الأزهار المذكرة والمؤنثة معاً، أما الآخر فجميع أزهاره مؤنثة. ويقوم بتلقيح الأزهار المؤنثة في كلا النوعين إناث الزنابير.

تكون فتحة التخت الذي يحمل مجموعات الأزهار في كلا النوعين ضيقة إلى حد كبير، بسبب إحاطتها بكثير من الأوراق الحرشفية، مما يجعل وصول الحشرة إلى الداخل صعباً لدرجة كبيرة، ويؤدي إلى تمزق أجنحتها، وعندما

يتم دخول الحشرة إلى المجموعة التي تشتمل على الأزهار الذكرية والأنثوية، تضع الحشرة بيضها ثم تموت، ثم يتفق وتتزاوج الشفافير الصغيرة الناتجة، ولا يستطيع أن يخرج منها سوى الإناث، أما الذكور فتموت.

وقبل أن تخرج الإناث تلتصق هبوات اللقاح بأجسامها، فتنقلها إلى مجموعات من الأزهار، فإذا كانت المجموعة الجديدة تشتمل على أزهار ذكور وأخرى إناث، فإن العملية تتكرر بالصورة السابقة، أما إذا اشتملت المجموعة على أزهار إناث فقط، فان الفراشة تموت دون أن تضع البيض، لأن الأزهار الإناث في هذه الحالة تكون على درجة من الطول، بحيث لا تستطيع الحشرة أن تصل إلى قاعدتها لكي تضع البيض هناك، وعندما تحاول الحشرة أن تصل إلى هذه القاعدة العميقة دون جدوى، تلقح الأزهار بما تحمله من هبوات اللقاح، ثم تنضج الأزهار وتكون ثمار التين.

وهنا يتحقق قوله تعالى: ﴿**أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾.

٨- الزهرة التي تسجن الحشرات

هنالك كثير من الأزهار التي تسجن الحشرات داخلها، ومن أمثلتها الزهرة (جاك في المقصورة). ولهذا النبات نوعان من المجموعات الزهرية: ذكور وإناث، وهي تكون داخل المقصورة ولا تكاد الحشرة تجتاز المنطقة الضيقة الوسطى حتى تجد نفسها سجينة، ليس بسبب الضيق فحسب، بل بسبب تغطية الجدران الداخلية بمادة شمعية منزلقة يصعب معها على الحشرة أن تثبت أقدامها، وعندئذ تدور بصورة جنونية داخل المكان، فتعلق هبوات اللقاح بجسمها.

وبعد قليل تتصلب جوانب المقصورة بعض الشيء، فتستطيع الحشرة الخروج بعد أن يكون جسمها قد تغطى بهبوات اللقاح. فإذا زارت الحشرة مقصورة مذكرة، تكررت العملية السابقة، وأخيراً يسمح لها النبات بالخروج لأنها لا تكون قد أدت رسالتها بعد(١).

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، مصدر سابق.

أما إذا دخلت مقصورة أنثى، فإنها تسجن في داخله سجناً دائماً حتى تموت، وعند محاولتها اليائسة للخروج تكون قد قامت بتلقيح الأزهار الأنثى.

هذه الزوجية السائدة في الكون مظهر عظيم من مظاهر الإبداع والنظام.

٩- البرق مصدر من مصادر السماد

قد يظن كثير من الناس أن البرق ليس أكثر من وسيلة من وسائل التدمير. ولكن التفريغ الكهربائي الناتج عن البرق يؤدي إلى تكوين أكاسيد النتروجين، التي يهبط بها المطر أو الثلج إلى التربة ويستفيد منها النبات.

وتُقدَّر كمية النتروجين التي تحصل عليها الأرض بهذه الطريقة في صورة نيترات، بما يقرب من خمسة أرطال للفدان الواحد سنوياً، وهو ما يعادل ثلاثين رطلاً من نيترات الصوديوم.

ويلاحظ أن كمية النيتروجين التي يبثها البرق، تكون في المناطق الاستوائية أكثر منها في المناطق المعتدلة الرطبة، وهذه بدورها تزيد على الكمية التي تتكون في المناطق الجافة الصحراوية، ومن ذلك نجد أن النيتروجين يوزع على المناطق الجغرافية بصورة متفاوتة، تبعاً لمدى احتياج كل منطقة منها لهذا العنصر الهام.

فمن الذي دبر كل ذلك؟ إنه المدبر الأعظم.

ويقول عالم آخر:

من الفوائد غير المتوقعة للعواصف الرعدية، خصوبة التربة بمركبات النتروجين، ويقدر مكتب التنبؤات الجوية في الولايات المتحدة، كمية النيتروجين التي تضاف إلى الفدان الواحد بمقدار ١٢ رطلاً سنوياً بسبب البرق، وهذا يعني إضافة ٧٧٠ مليون رطل إلى الكرة الأرضية.

أما كيف يتم هذا الأمر العجيب الدال على قدرة الله تعالى، فيقول: عندما يتطاير شرر البرق، يسبب جزء من طاقته الكهربائية أثناء التفريغ، يتم اتحاد النيتروجين وأوكسجين الهواء الجوي، فيتكون منه مركب (أوكسيد النتريك)،

ثم لا تلبث أن تتحد أيضاً بذرَّة من الأوكسيجين، فيتكون مركب (ثاني أوكسيد النتروجين)، وهذا المركب الأخير يذوب بماء المطر، ثم يسقط على الأرض على هيئة رذاذ من حامض النتريك، ثم تتحد المواد الكيمياوية التي في التربة مع الحامض المذكور فيتكون منها (نترات الكالسيوم)، وهو من أحسن الأغذية للنباتات.

ثم يتابع حديثه قائلاً:

وعلى هذا فإذا كان البرق يضايقك، فربما يكون لك بعض العزاء في أن البرق ذو فوائد للفلاّح، فهو يزيد من خصوبة التربة بما تحتاج إليه من الماء نتيجة للأمطار.

فتدبر هذا كله، ثم استمع إلى رنين الوحي يداعب أوتار قلبك حين يقول عز وجل: ﴿**لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾.

فيشير تعالى بقوله: ﴿**لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ إلى التدبر والدقة في هذه الآية الكريمة، كما يقول في آية أخرى ﴿**هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ**﴾[1].

١٠- الذرَّة

تتألف الذرَّة من أقسام عديدة أهمها ثلاثة، كل قسم منها قابل للانقسام إلى أجزاء صغيرة، وكل جزء صغير قابل للانقسام أيضاً... وهكذا حتى يصل إلى أصغر جزء غير قابل للانقسام.

لقد أتعب الفلاسفة أنفسهم قديماً في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ من المادّة ونفيه. وجاء العلم الحديث ليطلق على هذا الجزء الصغير من المادة اسم (الذرَّة)... ولكن سرعان ما اكتشف العلم أن الذرة -بالرغم من صغرها ودقتها- تتألف من أجزاء عديدة أهمها الأقسام الثلاثة الآتية:

---

(١) كنوز العلم، وليم فرجارا ص٢٨٤.

أ- البروتون: وهو ذو شحنة كهر بائية موجبة.

ب-النيوترون: وهو ذو شحنة كهر بائية متعادلة.

ج- الإلكترون: وهو ذو شحنة كهر بائية سالبة.

هذه الأجزاء المتناهية في الصغر تشكل بنيان الذرَّة بصورة عجيبة، حيث البروتون والنيوترون في المركز يشكلان (الذرَّة)، وذرات الإلكترون تدور حول النواة بسرعة فائقة في أبعاد متناسبة.

هذا ويوجد تناسب في الحالات الاعتيادية بين الوزن الذرّي وعدد البروتونات والإلكترونات، وذلك كما يأتي:

عدد الإلكترونات = عدد البروتونات

الوزن الذرّي = عدد النيوترونات + عدد البروتونات.

أما قطر الذرّة فإنه يبلغ في المتوسط (٠.٠٠٠٠٠٠٠١ ملم)، أي جزءاً واحداً من عشرة ملايين جزء من المليمتر.

ولكن ليست الذرّة متراصّة، بل يوجد فضاء مسهَب في بطنها، ذلك أن حجم الذرّة الواحدة يزيد على البروتون الواحد بعشرات الآلاف من المرات، ولكي ندرك الفراغ الهائل الواقع بين الإلكترونات والنواة، يكفينا أن نعلم أنه لو كان قطر الذرّة الواحدة يساوي كيلومتراً واحداً، لكان متر واحد منها فقط تشغله النواة، وتبقى الإلكترونات دائرة حولها بعد كيلو متر واحد... وباقي الحجم يكون الفراغ.

وعلى هذا فلا غرابة في كلام (جوليه) حيث يقول: إنه لو قدر لنا أن نقضي على الفراغ الذي بين ذرات بدن الإنسان، بالضغط الشديد مثلاً، فإن حجمه سيتضاءل إلى درجة يصعب معها رؤيته، والأعجب من ذلك أن الجسم في حالته الأخيرة لا يفقد وزنه الأول، بل يبقي ٨٠ كيلو غرام مثلاً.

سرعة حركة الإلكترونات

ذرّة الهيدروجين أبسط الذرّات، لأنها تحتوي على إلكترون واحد، ومع ذلك فتبلغ سرعة الإلكترون فيها ٣٠٠٠ كيلو متر في الثانية، إنها سرعة مدهشة، ومع ذلك فلا نحس بها.

القوة المركزية والقوة الطاردة من المركز

لما كانت الإلكترونات ذات شحنة سالبة، والبروتونات ذات شحنة موجبة، كان من المتوقع أن يحصل الاصطدام العنيف بين هاتين الشحنتين، ولكن هناك قوتان تعملان على التعادل، إحداهما القوة المركزية وهي التي تجذب الإلكترونات نحو النواة، والأخرى القوة اللامركزية وهي التي تطرد الأجسام من المركز إلى المدار، وبتعادل هاتين القوتين يحصل التوافق والانسجام بين أجزاء الذرّة.

قانون الترتيب الدوري

منذ مائة سنة تقريباً، رتب العالم الروسي (ماندليف) العناصر الكيمياوية تبعاً لتزايد أوزانها الذرّية ترتيباً دورياً، وقد وجد أن العناصر التي تقع في قسم واحد، تؤلف فصيلة واحدة يكون لها خواص متشابهة، وبفضل هذا الترتيب استطاع العلماء أن يتنبأوا بوجود عناصر لم يكن البشر قد توصلوا إليها بعد، بل أمكن التنبؤ بخواص هذه العناصر المجهولة وتحديدها تحديداً دقيقاً، ثم صدقت تنبؤاتهم في جميع الحالات، فاكتشفت العناصر المجهولة، وجاءت صفاتها مطابقة كل المطابقة للصفات التي توقعوها.

ونستطيع أن نبسط الأمر فنقول: إن الفرق بين ذرّة عنصر معين وعنصر آخر، يرجع إلى الفرق في عدد البروتونات والنيوترونات التي بالنواة، وإلى عدد وطريقة تنظيم الإلكترونات التي في خارج النواة[1].

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، مصدر سابق.

١١- النملة

النملة حشرة ضعيفة ولكنها تقوم بأعمال جبارة وعظيمة، وللمثال فإن القائد المنكسر تعلم من النملة درس الثبات والعزيمة، واستطاع بذلك أن ينتصر على الفشل.

ومن عجائب النملة، أنها عندما تريد خزن حبة من القمح، فإنها تقطع الحبة نصفين لكي لا تنبت، لكن حيث كانت الكزبرة تنبت حتى مع قطعها إلى نصفين، فالنملة تقطعها إلى أربع قطع، أما بالنسبة إلى الشعير والباقلاء والعدس فإنها تكتفي بتقشيرها.

فيا ترى من الذي علّمها تلك الحكمة الدقيقة؟

وما قصة النمل مع (سليمان) ببعيدة عنا، حيث يحكي القرآن الكريم ذلك بقوله: ﴿**حَتَّى إِذا أَتَوْا عَلى وادِ النَّمْلِ قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضاحِكاً مِنْ قَوْلِها وَقالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلى والِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صالِحاً تَرْضاهُ**﴾[1].

وهذا يحكي عن وعي وإدراك، وقيادة وتنظيم في حياة النمل... وهي محتقرة في أعين الناس.

١٢- النحلة

والنحلة هي الأخرى ذكية، يسود حياتها تنظيم دقيق، وأول ما يلفت الانتباه، الخلايا التي تصنعها لإيواء صغارها على شكل سداسي منتظم ليس فيه أي قصور.

إنك لا تجد نحلة في أي نقطة من نقاط العالم، عدلت عن هذا الأسلوب في بناء خلاياها، مما يدل على أنها مجبرة على ذلك ولا تملك تخطيطاً من نفسها.

---

(١) سورة النمل، آية ١٨.

وجانب آخر من جوانب الإبداع في هذه الحشرة الصغيرة، هو تمييزها بين الأزهار الطيبة ذات الشهد، والأزهار التي لا شهد فيها، لتمتص الغذاء الطيب وتحوله إلى العسل، ثم تخزنه في الخلايا أملاً في أن يكون غذاءً لصغارها حين تفقس. وتمتد يد الإنسان إلى الغذاء المخزون لتجعل منه أطيب الحلوى على الموائد، وكم فيه من فوائد صحية عجيبة!!.

ثم ذلك التنظيم السياسي الدقيق، حيث الملكة والرعايا، والانقياد التام للملكة، وتقسيم العمل بين مجموعات النحل، والفرق بين الذكور والإناث، إلى غير ذلك من مشاهد النظام والإبداع في حياة النحل.

قال تعالى: ﴿**وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾(١).

١٣- الصقور والفئران

أخذ المزارعون في مقاطعة من إحدى مقاطعات الولايات المتحدة الأمريكية الشرقية، يشكون منذ زمن ليس بالبعيد من الصقور التي كانت تخطف دجاجهم، فتسمع ولاويل النساء، وتصفيق الرجال، وصراخ الأطفال، وكان الأمر يتكرر في اليوم الواحد أكثر من مرة، وكان المسؤولون يتغافلون عن مثل تلك الشكاوى، لاشتغالهم بقضايا أخرى ذات أهمية قد تكون خطيرة.

إلا أن المزارعين ألحوا على الحكومة بمساعدتهم للقضاء على الصقور من بلادهم نهائياً، وإزاء ذلك الإلحاح الشديد، قرر المسؤولون في تلك المقاطعة أن يضعوا حداً لشكواهم، فأعلنوا عن استعدادهم لمنح كل من يقتل صقراً مكافأة مالية ممتازة.

---

(١) سورة النحل، آية ٦٨.

وسرعان ما جند الشباب أنفسهم لخوض حرب الصقور، كما شارك في ذلك الشيوخ، ولربما النساء في بعض الأماكن، وهكذا دامت الحرب قائمة قرابة شهرين أو أكثر، حتى كادت الصقور أن تنتهي من تلك المقاطعة.

وأمن المزارعون على دجاجهم، ولكنهم ما لبثوا أن ألحوا على الدولة بشكوى جديدة، ولكنها جديرة بالاهتمام، إنها تهدد حياة السكان جميعاً بالجوع الذي لا يطاق. لقد كانت الشكوى هذه المرة أن فئران الحقول قد قضت على مزارعهم، وكادت تأكل جميع حبوبهم، ولم يتريث أحد المسؤولين إلا هنيهة وأعلن أن الصقور هي التي كانت تأكل فئران الحقول، بل إنها كانت تأكل من تلك الحيوانات أضعاف ما تأكله من الدجاج.

فلما قلّ عدد الصقور خلا الجو لفئران الحقول، فكثر عددها كثرة هائلة، ومعنى ذلك أن قتل الصقور قد أخل بما يسميه العلماء الطبيعيون بـ (توازن الطبيعة)، ويعنون بتوازن الطبيعة أن لكل منطقة من المناطق نباتها وحيواناتها الخاصة، فإذا لم يتدخل الإنسان فيها، أو يحدث حدثاً غير عادي، ظل عدد كل نوع من تلك النباتات والحيوانات ثابتاً تقريباً.

١٤- بصمات الأصابع

حينما تحدث اليوم جريمة قتل أو اغتصاب أو سرقة ويعلن عنها، تسارع الشرطة لإلقاء القبض على المجرمين والمشبوهين المسجل لديها أسماؤهم، للتحقيق معهم عن طريق بصمات الأصابع.

أما قبل عام ١٨٨٤م فقد كانت كل السجون تقيس من السجناء ما يلي:

١ - طول الرأس.

٢- عرض الرأس.

٣- طول الإصبع في اليد اليسرى.

٤ - طول القدم اليمنى.

٥ - طول الذراع اليسرى.

ثم أضيفت إليها مقاييس أخرى هي:

١- طول جذع الرجل وهو قاعد.

٢- عرض الأذن اليمنى.

٣- لون العين.

وقد وجدوا صعوبات في تطبيق هذا النظام للتعرف على المجرمين، كما أنها لم تكن دقيقة مائة بالمائة، لذا أنشأت الحكومة لجنة ثانية في عام ١٨٨٩م وقررت أن طريقة (بريتون) لها قيمتها، ولكنها لا تنفع في الظروف القائمة في بريطانيا[١].

وأخيراً اهتدت اللجنة إلى التعرف على الأشخاص بواسطة بصمة الأصابع، وكان أول من لاحظ أنه يوجد على جلد الأصابع بروزات ذات أشكال معينة ومختلفة تماماً، هو (بركنجي) أستاذ تشريح وعلم وظائف الأعضاء بجامعه برسلاو في بولندة. وفي عام ١٨٩٥م أثبت السير وليم هرشل أن الشكل المرسوم على باطن الإصبع يدل على صاحبه ويثبت فرديته.

وفي عام ١٨٧٧م اخترع (الدكتور هنري فولدز) طريقة وضع البصمة على الورق باستخدام حبر المطابع.

وفي عام ١٨٩٢ أثبت الدكتور (فرانسيس غالتون) أن صورة البصمة لأي إصبع تعيش مع صاحبها طوال حياته فلا تتغير.

ومن العجائب اختلاف التوأمين في بويضة واحدة في خطوط الأصابع، وهذا الاكتشاف لا ينفع في الكشف عن الجرائم فقط، بل يستفاد منه في التعرف على المواليد في المستشفيات حتى لا يختلط بعضهم ببعض، وكذلك بصمات الجنود عند إصابتهم بجروح أو قتلهم في المعارك.

ومن معجزات القرآن الكريم إخباره عن هذه الحقيقة، بقوله عز من قائل **﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ﴾**[٢].

---

(١) سبعون برهاناً علمياً، خليفة عليون، ج ١ ص ٢٠٦.

(٢) سورة القيامة، آية ٤.

فالله تعالى يردُّ في هاتين الآيتين استغراب الإنسان من جمع عظامه يوم القيامة بعدما تناثرت، ويثبت قدرته ليس على جمع العظام وردّها إلى هيكلها العظمي المتماسك فحسب، بل على تسوية البنان (رؤوس الأصابع) ورد خطوطها أيضاً.

هذه النماذج البسيطة، تشهد على أن هذا العالم بما فيه من مجرات وسُدُم، وكواكب وسيارات وشموس وأقمار، وجبال وبحار ومحيطات، وحيوانات ونباتات وجمادات، يسوده النظام المتقن.

وقد سبق أن أثبتنا أن كل ما يسوده النظام المتقن فهو من صنع منظم قدير. وما ذلك المنظم القدير إلا الله جلت أسماؤه.

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

وكما قال الآخر:

فانظر في شجر، وانظر في حجر ... وانظر في كل شيء، إنه الله

ثالثاً: من استدلالات أهل البيت(عليهم السلام)

إذا أردنا أن نقتبس من كلمات أهل البيت(عليهم السلام) في البرهنة، فإننا نكتفي بالنماذج الثلاثة الآتية:

- قال رجل للصادق(عليه السلام): يا ابن رسول الله؛ دلني على الله ما هو، فقد أكثر عليَّ المجادلون وحيروني؟،

فقال له: يا عبد الله؛ هل ركبت سفينة قط؟.

قال: نعم.

قال: فهل كُسِرَ بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟.

قال: نعم.

قال: فهل تعلق قلبك أن هناك قوة قادرة على إنقاذك من ورطتك؟.

قال: نعم.

قال الإمام الصادق(عليه السلام): فذلك هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث[1].

هذه الحياة هي دار الأسباب والوسائل، بها يتوصل الشخص إلى مقاصده وأغراضه. ولابد لكل أمر أن يتوصل إليه بالسبب المناسب له، والطريق المؤدي إليه، فمثلاً من يريد الحصول على الماء الحار يستفيد من النار، ومن يريد الحصول على الماء البارد يستخدم الثلج، ومن يقصد السفر عن طريق الجو يركب الطائرة، ومن يقصد السفر أرضاً يسافر بالسيارة، أما المسافر عن طريق البحر فإنه يتخذ السفينة للبلوغ إلى غايته،.. وهكذا في سائر شؤون الحياة، وإذا وقع الإنسان في ورطة وحدثت له مشكلة، فإنه يحاول التخلص منها بالأسباب الاعتيادية، فإذا مرض فإنه يراجع الطبيب، ويستنصحه في نوع الدواء والغذاء الذي يتناوله، وإذا احتاج إلى عملية جراحية، فإنه يذهب إلى المستشفى حيث الوسائل اللازمة لإجراء العمليات.

وإذا كسرت به السفينة في البحر، فإنه يستعين بحطام السفينة، بخشبة مكسورة، بأي شيء طاف على الماء، لينجو بنفسه من الغرق، وإذا انعدم ذلك فإنه يستعين بالسباحة، ولكن السباحة أمدها محدود، وإذا مضى بها بضع ساعات تصاب العضلات بالشلل والأعصاب بالانهيار، وتحدق الأخطار بالشخص، فإذا به في حالة لا سفينة تنجيه، ولا سباحة تغنيه.

في هذه اللحظة، حيث الأسباب منقطعة، والوسائل الطبيعية للنجاة منعدمة، يتعلق قلب الإنسان بقدرة عظيمة وقوة مطلقة، تتجاوز تلك الأسباب والوسائل، قادرة على إنقاذه من تلك الورطة التي وقع فيها، وما تلك القدرة العظيمة والقوة المطلقة إلا الله سبحانه وتعالى.

(١) معاني الأخبار، للصدوق ص٤.

وهذه المسألة ليست خاصة بالمؤمنين، بل تُشاهَد في الأفراد غير المؤمنين بالله، عند تعرضهم للمخاطر التي لا يوجد عندهم أمل في النجاة منها بالوسائل الطبيعية.

فما هو السبب الذي يفوق الأسباب المادية ويتجاوزها؟، إنه مسبب الأسباب لا ريب، إنه خالق الكون...

- قال رسول الله(ﷺ): من عرف نفسه عرف ربه[1].

وقد ذكر المحققون لهذا الحديث معانٍ، انتهت إلى اثني عشر معنىً[2]، ولكننا نختار من بينها بعض المعاني التي تتناسب مع بحثنا، ونوضحها حسب أسلوبنا في هذا الدرس.

المعنى الأول: لما كانت الأعضاء والجوارح بحاجة إلى مركز للتوجيه والإرشاد، وكانت شبكة الأعصاب المنتشرة في الجسم منتهية إلى نقطة واحدة، وهذه كلها لا تعمل عملها ما دام الجسم خالياً من الروح، نستنتج أن المادة وحدها عاجزة عن تحريك الجسد، وبطريق أولى فهي عاجزة عن تحريك هذا العالم،... إذن لابد لهذا العالم المادي من موجه ومحرك ومدبر غير مادي، وهو الله.

المعنى الثاني: من عرف أن النفس موجودة قبل البدن، باقية بعده، عرف أن ربه تعالى موجود قبل خلق المخلوقات، وهو بعدها باق، لم يزل ولا يزال.

المعنى الثالث: إزاء محدودية الجسم بالزمان والمكان، تمتاز النفس بأنه لا يُعرَف لها مكانٌ ولا أينية، وهذا على أن لها نصيباً من الإطلاق، مستمد من المبدأ المطلق وهو الله جلت أسماؤه.

---

(١) البحار مصدر سابق.

(٢) راجع مصابيح الأنوار، للسيد شبر، ج١ص٢٠٤.

- وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحل العقود وكشف البلية عمن أخلص النية[1].

- وروي هذا الكلام بعبارة أخرى: عرفت الله لا بفسخ العزائم ونقض الهم.

يصمم الإنسان على أشياء كثيرة، ويعزم على فعلها، ويقرر الاستمرار فيها حتى النهاية،... ولكنه فجأة يجد في نفسه إعراضاً عن ذلك التصميم، وانفساخاً لذلك العزم، وعدولاً عن القرار.

وتتعلق إرادة الإنسان بعزيمة لا يستطيع اختراقها. وليس هذا عند الأفراد الضعفاء فقط، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الأقوياء الماسكين بزمام الأمور، والقادرين على فعل ما يعجز عنه الآخرون،... وهل غاب عن بالك قصة شَدّاد ونمرود وفرعون، أولئك العمالقة الذين سيطروا على الناس كافة، وتملكوا كل المقدرات والقوى!؟.

هنا يكتشف الإنسان أن إرادته ليست هي الكل في الكل، بل توجد إرادة عليا فوق إرادته وإرادة الآخرين، هي الحاكمة على هذا الكون، وهل يملك الإرادة العظيمة التي لا حدّ لها ولا حصر غير الله تعالى؟.

شَدّاد الملك.. يهدّد ويتوعّد، ويرسل الشرطة لينتزعوا من النساء كل ما يملكن من حليٍّ وزينة، ليصوغ من ذهبها وفضتها ومجوهراتها أعمدة ذلك القصر الشامخ، الذي أراد له أن يكون جنة الدنيا، في قبال الجنة التي يعد الأنبياء الناس في الآخرة...

ويستمر في اعتدائه وعنفه، حتى ينتهي عماله من بناء (الجنة)، ويحين يوم الافتتاح حيث الحرس الملكي يقرع نشيد الفرح، وحيث الطبول والأجراس ترحب بقدوم الملك، وحيث الناس يصطفون على الجانبين ليقص الملك الشريط بالمقص الذهبي...

---

(١) غرر الحكم، للآمدي، حرف العين ص٢٣.

في وسط هذه المراسم، وبينما شَدّاد واضع إحدى رجليه في الركاب، تشاء الإرادة العليا أن توضح حقيقة كبرى، وتكشف اللثام عن تلك المغالطات، فتُنزَع الروح من جسد شَدّاد، ويُطرَح أرضاً كخشبة هامدة لا حراك فيها.

هنا تنفسخ العزيمة، وتُنقَض الهمة، ويُحَلُّ العقد... ويُعرَف الله جل جلاله.

ومثال آخر:

(نمرود) يرى في إبراهيم معتدياً على الآلهة، ومسفهاً هذه الأحلام، فيقرر القضاء عليه حرقاً، يدعو الناس للانتصار للآلهة بجمع الحطب والمواد المشتعلة، فيقوم التصميم لحظة بعد لحظة، وتشتد العزائم ساعة بعد أخرى،... وينتظر الجميع ساعة اندلاع النيران إلى السماء، ليلقى بـ(ابراهيم) وسط النار الملتهبة.

ويُرمى إبراهيم مكسِّر الأصنام في أعماق هذه النار المضطرمة، ومن المتوقع أن يتحول في لحظات إلى رماد،... لكن الإرادة العليا تقرر أن تتحول النار برداً وسلاماً عليه، فيذهل الحاضرون عندما يَرَون ذلك.

هنا تنفسخ العزيمة، وتنقض الهمة، ويحل العقد... ويعرف الله جل جلاله.

وإن شئت أمثلة أخرى، فعليك بحياتك الخاصة لتجد منها ألف شاهد وشاهد.





الفصل الرابع
كيف نعرف الله؟

لما كان التصديق بوجود أي شيء متفرعاً على تصوره، فإن سؤالاً يفرض نفسه هنا، وهو: هل يمكن للبشر أن يتصوروا الله حتى يعتقدوا به؟.

قد يقال: إن تصور الله مستحيل، لأن التصور عبارة عن نوع من الإحاطة العلمية بالشيء، والذات الإلهية لا يحاط بها، ولا يعرف كنهها لا في الذهن ولا في الخارج، وذلك لأن الباري تعالى مطلق، وكل ما يرد في ذهن البشر محدود.

ومن هنا ذهب (المعطِّلة) إلى إنكار معرفة ذات الله، وعدم إمكان الوصول إلى كنهه بواسطة العقل،... والمعرفة العليا في المجال هي عقيدة البسطاء والسذج، تلك التي تقال بصورة «عليكم بدين العجائز»[1].

وربما في كلمات الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام)، ما يفهم منه للوهلة الأولى عجز العقل الإنساني عن معرفة ذات الله، فمن ذلك قوله في الخطبة الأولى في نهج البلاغة: «**لاَ يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَلاَ يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ**»، وقوله في الخطبة رقم ٩١: «**وإنك أنت الله الذي لم تتناه في العقول، فتكون في مهب فكرها مكيَّفاً، ولا في رويّات خواطرها، فتكون محدوداً مصرَّفاً**»[2].

في ذات الوقت نجده - وهو رائد الطريق إلى الله - يوضح حقيقة كبرى تسد الطريق على المعطِّلة، وهي أن ما تقدم لا يعني أن معرفة الله سبحانه

---

(١) يميل صاحب القوانين (الميرزا القمي) إلى أن هذه الكلمة ليست عن رسول الله، إنما أخذت عن سفيان الثوري الفقيه الصوفي. يقال: إن عمر بن عبيد المعتزلي كان يتحدث عن عقيدة المعتزلة حول (المنزلة بين المنزلتين) فردت عليه امرأة عجوز بآية من القرآن، وكان سفيان حاضراً في المجلس فقال: (عليكم بدين العجائز).

(٢) نهج البلاغة خطبة ٩١، ص١٣٤، الطبعة الأولى عام ١٩٨٠هـ، د. صبحي الصالح.

مستحيلة، بل القدرة العقلية محدودة في هذا المجال، فيقول في الخطبة رقم (٤٩): لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته.

وإذا كان العقل قاصراً عن معرفة كنه ذات الله تعالى، فهناك مقدار من المعرفة لابد منه.

أما تصورنا للمطلق، فمن الواضح أنه لا يتم حسب إدراكنا العادي، لأننا في حياتنا المادية، محاطون بسلسلة من الظواهر الجسمانية، والقيود الزمانية والمكانية، ومادامت أفكارنا مأسورة لهذا النوع من التفكير، فإنه يستحيل علينا إدراك موجود خال من أي قيد أ وشرط.

لكن ينبغي أن لا نعتقد بإ مكان تصور المقيَّد مجرداً عن المطلق. ذلك أن كل مقيَّد عبارة عن مجموعة من المفاهيم المطلقة، التي اجتمعت فيما بينها لتكوِّن مفهوماً مقيَّداً. فمثلاً قولنا: (الإنسان العالم الأسمر) مفهوم مقيَّد تكوَّن من اجتماع ثلاثة مفاهيم كل منها مطلق، هي (إنسان، عالم، أسمر...)، وهذا يدلنا أننا أدركنا المطلق وتصورناه ولكن في ضمن القيود.

ومن أجل هذا فإننا إذا سمعنا مطلقاً، فإننا- بحكم الإلفة والاستئناس- نتصور له قيوداً، كما يسمع القروي الذي يجهل كل شيء عن العالم الخارجي، بأن في النصف الثاني من الكرة الأرضية مدينة كبيرة باسم (نيويورك)، فتتجسم في ذهنه صورة قرية كبيرة، تزيد على قريته هو بمائة مرة- على أكثر التقادير-، ولكننا إذا أردنا أن نصحح تصوره فإنا نقول له: نيويورك مدينة، ولكنها ليست من هذه المدن. كما نخاطب عطاراً ساذجاً بقولنا: في الوقت الحاضر يزنون المواد لحد تسعة أرقام عشرية، ولكن بميزان ليس من قبيل هذه الموازين[1].

نستنتج من ذلك أننا نستطيع المحافظة على إطلاق مفهوم بواسطة السلب، ونحن أحوج ما نكون إلى السلب بالنسبة إلى الله تعالى. فنقول: الله

---

(١) شرح أصول الفلسفة مصدر سابق.

موجود ولكن ليس كهذه الموجودات، وهو عالم قادر حي، ولكن ليس من سنخ العلم والقدرة والحياة التي تعودنا إدراكها في عالمنا المادي المحدود.

وقد عبر الفاضل المقداد عن هذا الموضوع بجملة موجزة، حيث قال: «وفي الحقيقة، المعقول لنا من صفاته ليس إلا السلب والإضافات، وأما كنه ذاته وصفاته فمحجوب عن نظر العقول، ولا يعلم ما هو إلا هو».

قال الشاعر الإيراني (سعدي):

يا من سموت عن الخيال ... ووهم أقيسة العقول

وعن الذي كنا قرأنا ... عنك من ضافي الفصول

قد تم مجلسنا ووافى ... العمر منزلة الأفول

وكما بدأنا لم نزل ... ببداية الوصف الجميل[1]

البرهان الأول: برهان النظم

التناسق بين الأشياء مما يبهر العقل، ويضفي على النفس البهجة والسرور، وربما يميل طبع الإنسان فطرياً إلى الشيء الذي فيه لمسة جمالية وتنظيمية متناسقة، فالنظرة الأولى لعالم البشر تريك إتقان الخلقة الربانية التي أحكمها الله تعالى في خلقه، فآلة السمع مثلاً للاستماع، وآلة اللسان للتكلم، وآلة الرجل للمشي، وآلة البصر للإبصار، وهكذا هي أجزاء هذا الجسم العجيب، وهذا التناسب والتناسق في منظومة الجسم الواحد بعضها مع بعض في ترتيب دقيق ورائع، تدل على أن خالقها ومصورها أتقن نظامه في خليقته، ثم إن النظم والتناسب لا سيما إذا كان متعدداً ومستمراً، لا يصدر إلا من ذي شعور عالم حكيم، ولذا يطمئن الإنسان بوجود البَنّاء، إذا رأى داراً مجهَّزة بالأجهزة اللازمة، وهكذا بوجود الصانع إذا رأى سيارة مجهَّزة بالأجهزة اللازمة، ولا

(١) ديوان سعد الشيرازي، بترجمة، محمد الفراتي.

يصغي لاحتمال الصدفة، لضعفه إلى حد يعجز عن حسابه الإنسان بحساب الاحتمالات، بل بالفعل المتقن المنظم المتناسب المكرر المستمر»[1].

إن الوحي الإلهي قد أعطى برهان النظم اهتماماً بالغاً، وهناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعة الكون وما فيه من النظم والإتقان، حتى يهتدي إلى وجود الله تعالى وعلمه وحكمته.

نرى أن القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السير في الآفاق والأنفس، كما أن برهان النظم متفرع على قانون العِلِّية، فإن كل حادثة لها علة محدثة لا محالة، وحينئذ يقع الكلام في صفات تلك العلة، فهل يجب أن تكون عالماً وقادراً ومختاراً أو لا يجب ذلك؟ وبرهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلة الحوادث الكونية وفاعلها، وهذا ما يرتئيه القرآن الكريم والأحاديث الإسلامية، بالدعوة إلى مطالعة الكون والتفكر في آياته، يقول تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[2]، ويقول: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[3]، ويقول عزَّ من قائل: ﴿**وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ**﴾[4].

وقال علي (عليه السلام): ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه، وفلق له السمع والبصر، وسوّى له العظم والبشر، انظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها، لا تكاد تنال بلحظ البصر، ولا بمستدرك الفكر، كيف دبَّت على أرضها، ونصبت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها، وتعدها

(١) عقائد الإمامية مصدر سابق ج ١ ص٣٨.

(٢) سورة فصلت، آية ٥٣ . ٢ .

(٣) سورة البقرة، آية ١٦٤ .

(٤) سورة الروم، آية ٨.

في مستقرها، تجمع في حَرِّها لبردها، وفي وِرْدِها لصدرها، فالويل لمن أنكر المقَدِّر وجحد المدَبِّر»[1].

وقال الإمام الصادق(عليه السلام) في ما أملاه على تلميذه المفضل بن عمر: أول العبر والأدلة على الباري جل قدسه، تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه، ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملته بفكرك وميزته بعقلك، وجدته كالبيت المبني المعد، فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيه لشأنه معد، والإنسان كالممَلَّكِ ذلك البيت، والمخَوَّلِ جميع ما فيه، وضروب النبات مهيّأة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه. ففي هذا دلالة واضحة، على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة، ونظام وملاءمة، وأن الخالق له واحد، وهو الذي ألَّفه ونظَّمه بعضاً إلى بعض، جلّ قدسه وتعالى جَدُّه»[2].

ثم إن هذه النظم تتكون من مقدمتين هما:

- **المقدمة الأولى: صغرى**

وهي أن الترابط والتناسق بين الأجزاء له هدف خاص، هو إتقان الصنع العجيب لواجب الوجود، فالعقل البشري يدرك أن هذا التناسق والتنظيم الدقيق، لا يصدر إلا من ذي علم وحكمة. ولعل محاججة الإمام الصادق(عليه السلام) مع الزنديق الذي سأله عن الدليل على صانع العالم، أكبر شاهد على ذلك.

عن هشام بن الحكم قال: كان من سؤال الزنديق الذي أتى أبا عبدالله(عليه السلام) قال: ما الدليل على صانع العالم؟ فقال أبو عبد الله(عليه السلام): وجود الأفاعيل التي دلت على أن صانعها صنعها، ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني، علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده؟! قال: وما

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

(٢) بحار الأنوار: ٣/ ٦٢.

هو؟، قال: هو شيء بخلاف الأشياء، أرجع بقولي شيء إلى إثباته وأنه شيء بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورة، ولا يُحَسُّ ولا يُجَسُّ، ولا يُدرَك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا يغيره الزمان.

قال السائل: فإنا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً، قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد منا مرتفعاً، فإنا لم نكلَّف أن نعتقد غير موهوم، لكنا نقول: كل موهومٍ بالحواس، مدرَكٍ بها، تحدُّه الحواس مُمَثَّلا، فهو مخلوق، ولابد من إثبات صانعِ الأشياء خارجاً من الجهتين المذمومتين: إحداهما النفي إذا كان النفي هو الإبطال والعدم، والجهة الثانية التشبيه بصفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف، فلم يكن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعين، والاضطرار منهم إليه أنهم مصنوعون، وأن صانعهم غيرهم وليس مثلهم، إذا كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف، وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد أن لم يكونوا، وتنقلهم من صغر إلى كبر، وسواد إلى بياض، وقوة إلى ضعف، وأحوال موجودة، لا حاجة بنا إلى تفسيره لثباتها ووجودها.

قال السائل: فأنت قد حدَّدته إذا أثبتَّ وجوده، قال أبو عبد الله(عليه السلام): لم أحدِّده ولكن أثبتُّه، إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة. قال السائل: فقوله: الرحمن على العرش استوى؟، قال أبو عبد الله(عليه السلام): بذلك وصف نفسه، وكذلك هو مستولٍ على العرش، بائنٌ من خلقه، من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أن العرش محلٌّ له، لكنا نقول: هو حاملٌ للعرش وممسكٌ للعرش، ونقول في ذلك ما قال: وسع كرسيه السماوات والأرض. فثبَّتنا من العرش والكرسي ما ثبَّته، ونفينا أن يكون العرش والكرسي حاويان له، وأن يكون عز وجل محتاجاً إلى مكان أو إلى شيء مما خلق، بل خَلْقُه محتاجون إليه.

قال السائل: فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟، قال أبو عبد الله(عليه السلام): ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواء، ولكنه عز وجل أمر أولياءه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو

العرش، لأنه جعله معدن الرزق، فثبَّتنا ما ثبَّته القرآن والأخبار عن الرسول(ﷺ) حين قال: ارفعوا أيديكم إلى الله عز وجل، وهذا تجمع عليه فرق الأمة كلها[1].

- **المقدمة الثانية: كبرى**

وهي عقلية بديهية ووجودية، وهي أن هذه النظم في تناسقها وعظمتها تدل على منظم وفاعل، وخالق عالم له شعور وقدرة وإرادة، كما أنها تدل على وجود يدل على صفاته وجلالة عظمته، وقد أثبتت البحوث العلمية التجريبية والعملية، أن هذا الصُنع يدل على صانعه القدير، وليس نتيجة لصدفة كونت هذا التناسق البديع في سلسلة عالم الطبيعة والكون والخلق، والمتمعن بعقله في هذا النظام الدقيق، يرى أن هناك قدرة عظيمة أتقنته وأحكمته، فعالم الطبيعة بما له من النظام العجيب، السائد على أجزائه وأبعاده من الذرَّة إلى المجرَّة، أوضح دليل على وجود خالق ومدبر لهذا العالم، أوجده بقدرته، وأحكمه بعلمه وحكمته، ودبره بلطفه ومشيئته، ألا وهو الله سبحانه وتعالى ﴿وَتَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِما تَفْعَلُونَ﴾[2].

إن الله الذي أتقن كل شيء في وجوده وعالمه، لا يغيب عن نظرة فاحصة من عقل الإنسان العاقل، المتأمل في هذا النظام والإتقان، فبمجرد إمعان النظر الثاقب بطريق الحس والعلم، يتوصل الإنسان إلى أن هذا الكون ليس صدفة، بل من حكيم عليم، وبهذه القاعدة التي لا يرتاب فيها ذو مسكة، وعلى هذا فمنهج النظام والإتقان يتمكن من سلوكه جميع أشخاص البشر، بما عندهم من القوى الحسية والعقلية.

---

(١) البحار ج ٣ ص٢٩.

(٢) سورة النمل، آية ٨٨.

دعوة الإمام علي(عليه السلام) للتفكر في عالم الطبيعة

فدعوة الإمام(عليه السلام) للتفكر في عالم المخلوقات والطبيعة، يدلنا على أن العقل إذا فسح له المجال في التفكير المتقن، تمكن من خلاله مشاهدة الأدلة الدامغة على عظمة خالق هذا الكون، فعالم الطبيعة مشحون بالبراهين والأدلة على توحيد واجب الوجود، فأصناف الحيوانات التي ذكر عجائبها وغرائبها الإمام(عليه السلام) في خطب نهج البلاغة دليل على ذلك.

فخذ على سبيل المثال عالم النمل العجيب، قال(عليه السلام): لو فكروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة، لرجعوا إلى الطريق، وخافوا عذاب الحريق، ولكن القلوب عليلة، والبصائر مدخولة، ألا تنظرون إلى صغير ما خلق كيف أحكم خلقه، وأتقن تركيبه، وفلق له السمع والبصر، وسوى له العظم والبشر، انظروا إلى النملة في صغر جثتها، ولطافة هيئتها، لا تكاد تنال بلحظ البصر، ولا بمستدرك الفكر، كيف دبت على أرضها، ونصبت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها، وتعدُّها في مستقرها، تجمع في حرها لبردها، وفي وِرْدِها لصدرها، مكفولة برزقها، مرزوقة بوفقها، لا يغفلها المنّان ولا يحرمها الديّان، ولو في الصفا اليابس والحجر الجامس (الجامد)، ولو فكرت في مجاري أكلها، في علوها وسفلها، وما في الجوف من شراسيف بطنها (مقاطع الأضلاع)، وما في الرأس من عينيها وأذنيها، لقضيت من خلقها عجباً، ولقيت من وصفها تعباً. فتعالى الذي أقامها على قوائمها، وبناها على دعائمها، لم يشركه في فطرتها فاطر، ولم يعنه في خلقها قادر. ولو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته، ما دلتك الدلالة إلا على أن فاطر النملة هو فاطر النحلة، لدقيق تفصيل كل شيء، وغامض اختلاف كل حي، وما الجليل واللطيف والثقيل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه إلا سواء، وكذلك السماء والهواء والرياح والماء. فانظر إلى الشمس والقمر، والنبات والشجر، والماء والحجر، واختلاف هذا الليل والنهار، وتفجر هذه البحار، وكثرة هذه الجبال، وطول هذه القلال (رؤوس الجبال)، وتفرق هذه اللغات، والألسن

المختلفات. فالويل لمن جحد المقدر وأنكر المدبر. زعموا أنهم كالنبات ما لهم زارع، ولا لاختلاف صورهم صانع. ولم يلجؤوا إلى حجة فيما ادّعوا، ولا تحقيق لما أوعوا. وهل يكون بناء من غير بان، أو جناية من غير جان. وإن شئت قلت في الجرادة، إذ خلق لها عينين حمراوين، وأسرج لها حدقتين قمراوين، وجعل لها السمع الخفي، وفتح لها الفم السوي، وجعل لها الحس القوي، ونابين بهما تقرض، ومنجلين بهما تقبض، يرهبها الزُّرَّاع في زرعهم، ولا يستطيعون ذبها ولو أجلبوا بجمعهم، حتى تَرِدَ الحَرْثَ في نزواتها، وتقضي منه شهواتها. وخلقها كله لا يكون إصبعاً مستدقة، فتبارك الله الذي يسجد له من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً، ويعنون له خَدّاً ووجهاً، ويلقون إليه بالطاعة سلماً وضعفاً، ويعطون له القياد رهبة وخوفاً. فالطير مسخرة لأمره، أحصى عدد الريش منها والنفس، وأرسى قوائمها على الندى واليبس، وقدر أقواتها، وأحصى أجناسها. فهذا غراب وهذا عقاب، وهذا حمام، وهذا نعام، دعا كل طائر باسمه، وكفل له برزقه، وأنشأ السحاب الثقال، فأهطل دِيَمَها وعدَّد قِسَمَها، فبلَّ الأرض بعد جفوفها، وأخرج نبتها بعد جدوبها"[1].

إن الإمام (عليه السلام) في هذا المقطع الرائع عن عالم النمل، أشار إلى ما هو الأساس في التعرف على معرفة الله تعالى، وهو سلامة القلب واستواء البصيرة، حتى يتفكر الإنسان في نظام العالم بعين العبرة والبصيرة، ويجرد ضميره من الأنانية والأهواء الباطلة. فلو أن علماء الطبيعة نظروا إلى أدلتهم في مجال معرفة الله تعالى، كما ينظرون إليها في مجال استنتاجاتهم العلمية، لأقروا بوجود صانع العالم، بالضرورة، فمن الواجب على كل عالم رفضُ العصبيةِ والعناد، إذ البحوث العلمية تدعو كل ذي لُبٍّ إلى الاعتقاد بوجود علة أُولى نسميها الله"[2].

---

(١) نهج البلاغة - خطب الإمام علي (عليه السلام) ج ٢ ص ١١٦.
(٢) الإلهيات في مدرسة أهل البيت، علي الكلبايكاني، ص٨٨.

موقف نبي الله سليمان(عليه السلام) من النملة:

في علل الشرائع: عن داود بن سليمان الغازي، قال: سمعت علي بن موسى الرضا(عليه السلام) يقول، عن أبيه موسى ابن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد(عليه السلام)، في قوله عز وجل: ﴿**فَتَبَسَّمَ ضاحِكاً مِنْ قَوْلِها**﴾، قال: لما قالت النملة: ﴿**يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَجُنُودُهُ**﴾، حملت الريح صوت النملة إلى سليمان، وهو مار في الهواء والريح قد حملته، فوقف وقال: علي بالنملة، فلما أُتِيَ بها قال سليمان: يا أيتها النملة، أما علمت أني نبي الله وأني لا أظلم أحدا؟، قالت النملة: بلى. قال سليمان: فلم حذرتِهم ظلمي وقلت: ﴿**يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ**﴾؟، قالت النملة: خشيت أن ينظروا إلى زينتك فيفتتنوا بها فيبتعدوا عن ذكر الله تعالى.

ثم قالت النملة: أأنت أكبر أم أبوك داود؟.

قال سليمان(عليه السلام): بل أبي داود.

قالت النملة: فلم زيد في حروف اسمك على حروف اسم أبيك داود؟.

قال سليمان: ما لي بهذا علم.

قالت النملة: لأن أباك داود داوى جرحه بود فسمي داود، وأنت يا سليمان أرجو أن تلحق بأبيك.

ثم قالت النملة: هل تدري لم سخرت لك الريح من بين سائر المملكة؟، قال سليمان: ما لي بهذا علم.

قالت النملة: يعني عز وجل بذلك: لو سخرت لك جميع المملكة كما سخرت لك هذه الريح، لكان زوالها من يدك كزوال الريح، فحينئذ تبسم ضاحكاً من قولها[1].

---

(١) مُسند الرضا(عليه السلام)، داود بن سليمان الغازي ص ١٧٤. ولعل عدم إجابة نبي الله سليمان بذلك كان لأجل استفهام من كان حاضراً عنده من الحواريين والأتباع، وإلا فإنه نبي علمُ الغيب بين يديه حاضر، وقد أسهبنا القول بذلك في كتابنا "الموجز في مقامات أهل البيت(عليهم السلام)". فراجع.

وذكر المفسر الطنطاوي تفاصيل هذه الأمور، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بتفسيره، وقد أورد في تفسير سورة النمل الصفحة ١٥٤ وما بعدها من المجلد الثالث عشر، في وصف عين النملة ما حاصله: أن لها خمسة أعين، ثلاث بسيطة في مقدم الرأس واثنتان مركبتان كل واحدة من مائتي عين على جانبي الرأس، وكل واحدة من هذه الأربعمائة تتركب من قرنية وحولها أهداب، وتحت القرنية مخروط تحته العدسة كالبلور، (وهي التي نسميها الرطوبة الجليدية، وفي اصطلاح العامة إنسان العين) إلى غير ذلك من النسوج كالشبكية، والغشاءات الفاصلة بين كل واحدة وأخرى، وأعصاب تصل العين بالدماغ ليدرك الحيوان، فما ترى في صغر هذه الأعضاء، مع أن مجموع الأربعمائة لا تُرى بالبصر لغاية صغرها، والأعضاء التي لا يعلم تشريحها إلا هو، يطلب رزقه وما يصلح به أمره، بإعلام إلهي وإلهام رباني، حيث هيأ له الصانع القدير، وقدر له العليم الخبير، إفهام بعضها عن بعض منطقها، (والمراد بمنطقها، إما ما دل على مطالبها ومقاصدها، من الحركات والإشارات والأصوات على سبيل الاستعارة، أو المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع، ويؤيد الثاني ظاهر قوله تعالى: ﴿**قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَجُنُودُهُ**﴾، «وما يفهم به أولادها عنها» من الحركات والرموز الخفية التي ألهمها الصانع الخبير، (ونقلها الغذاء) بالمناقير والأفواه والأنياب (إليها)، أي إلى أولادها قبل استكمالها تعطفاً بها وتحنناً عليها.

حياة النمل الاجتماعية

وأما حياة النمل الاجتماعية ومنطقها وتربية صغارها، فلا نستطيع نقلها تفصيلاً، ولكن مما قال: إن الملكة إذا باضت تتجمع النملات العاملات حولها، وتحمل البيوض بأفواهها، وتمضي بها إلى المكان الدافئ الذي أعدته لها، وهناك تشرع بفرز البيوض بحسب حجمها، فتضع الكبيرات في صف والصغيرات في

صف، ومتى فقست بيوضها وخرجت النملات الصغيرات، تضعها العاملات في شكل دائرة، وتجعل رؤوسها إلى خارج الدائرة، لكي تسهل عليها تغذيتها، ثـم إن المربيات تبالغ في تنظيف أوكارها، ولا سيما أوكار الصغار، وتضع في عشوش الصغار نوعاً من الإسفنج، تصنعه من المواد الناعمة المختلفة، فمتى اتسخت خراطيم النملات وعلق الوحل على أفواهها، تسرع المربيات إلى هذا الإسفنج وتمسكه، وتمسح به أفواه الصغيرات وخراطيمها، انتهى.

قصة تحكي عجائبها

إنها قصة حرب وقعت بين قريتين من قرى النمل، بينهما مستنقع ماء صغير، ألقي عليه خشبة صارت كالجسر، وكان من حكاية حربهم، أن نملة من إحدى القبيلتين خرجت، فرأت صفوف القبيلة الأخرى قادمة تتدفق على الجسر، فأسرعت إلى عشها وأبلغت الخبر إلى قبيلتها، فما لبثت هذه أن خرجت أيضاً صفوفاً للقتال، وجرت معركة هائلة دامت أربعة أيام بلياليها، وفي خلالها حدثت هدنة لبضع ساعات، والظاهر أن نملة لم تستطع ضبط غضبها، فخرقت شروط الهدنة واستؤنفت المعركة ثانياً، وشوهد عدد عديد من الجرحى تنتفض في مصارعها، وأما القتيلات فكانت مطروحة في مصارع مختلفة بلا حراك.

منازل النمل

وأما عن رسم منازلها، وصورة البيوت والحجرات ومخازن الأقوات، والغرف المعدة لتربية الصغار وجمع البيوض، وجبانة لدفن الموتى، فإن النمل تدفن أجساد موتاها. ولا يخفى أن هذه الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تتم، إلا بأن يفهم بعضها ما يريده الآخر، قال: إن ذلك بتبادل الخواطر، ويحدث بين أفكارها تيار نظير التلغراف اللاسلكي، وقال: إن السبب في ضعف هذه الملكة في الإنسان، هو عدم استعمالها بعد أن تمكن من الكلام والخطابة[1].

---

(١) الطنطاوي، تفسير سورة النمل ج ٤ ص١٥٤.

البرهان الثاني: برهان الإمكان والوجوب

يحسن بنا أن نعرف معنى الإمكان قبل الخوض في غمار البحث، لأن البحث حول الإمكان متشعب وصعب، لا يسهل على قارئه أن يفهمه إلا من خلال الدرس والمباحثة المستمرة، لأن العلوم الفلسفية والكلامية والعقائدية لا تفهم من خلال المطالعة أو قراءة البحوث المبسطة، ولكن يُنال فهمها من خلال التعليم.

لذا ارتأينا أن نبسط المقام للدارسين والباحثين عن (الإمكان الوجودي)، فنقول:

تعريف الإمكان الوجودي

الإمكان يفسر بنحوين:

- تارة يفسر بنحو الإمكان الماهوي، أي تساوي الوجود والعدم، والأول وصف الماهية، وأُريد به استواء الذات الخارجي، أو أُريد به سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية.

- وتارة يفسر بالوجود، وهو وجود الترابط بين الأشياء وواجدها، وعلى هذا فُسِّرَ الترابط بين الموجِد وهو الله، وبين الموجودات المرتبطة بفيض وجوده سبحانه، لأنه ليس هناك موجود مستقل بذاته، لأنه يفتقر إلى رابط، بحيث لا استقلال له في أصل وجوده وبقائه، فهي من قبيل الأصفار، ولا بد من عدد تستند إليه الأصفار لكي تحقق قيمتها وتعطي نتاجها، فلو وضعنا مثلاً العدد صفر، ومن ثم وضعنا أيضاً، صفر، و... وهكذا دواليك، فلا نحصل على نتيجة إيجابية مثمرة، لذلك فإن أهمية الرابط الوجودي أنها تعطينا أن كل الموجودات تفتقر لرابط يربطها ببعضها البعض، وهذا الرابط هو واجب الوجود وهو الله تعالى.

قال المحقق السبحاني: إن توضيح (الإمكان الوجودي) يتوقف على بيان أمور:

الأمر الأول: تقسيم المعقول إلى الواجب والممكن والممتنع.

إن كل معقول في الذهن، إذا نسبنا إليه الوجود والتحقق، فإما أن يصح اتصافه به لذاته أو لا: الثاني هو ممتنع الوجود كاجتماع النقيضين. والأول: إما أن يقتضي وجوب اتصافه به لذاته أو لا: الأول هو واجب الوجود لذاته، والثاني، هو ممكن الوجود لذاته، أعني به ما تكون نسبة كل من الوجود والعدم إليه متساوية.. وإما أن يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحققه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته. الثالث، وإما أن يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يستدعي أحدهما أبداً، ولأجل ذلك قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً، وهو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان وغيره.

وهذا التقسيم دائر بين الإيجاب والسلب، ولا شق رابع له، ولا يمكن أن يتصور معقول لا يكون داخلاً تحت هذه الأقسام الثلاثة.

الأمر الثاني: وجود الممكن رهن علته. إن الواجب لذاته بما أنه يقتضي الوجود من صميم ذاته، لا يتوقف وجوده على وجود علة توجده لاستغنائه عنها. كما أن الممتنع حيث يستدعي من صميم ذاته عدم وجوده، فلا يحتاج في الاتصاف بالعدم إلى علة. ولأجل ذلك قالوا: إن واجب الوجود في وجوده، وممتنع الوجود في عدمه، مستغنيان عن العلة، لأن مناط الحاجة إلى العلة هو الفقر والفاقة، والواجب، واجب الوجود لذاته. والممتنع، ممتنع الوجود لذاته. وما هو كذلك لا حاجة له في الاتصاف بأحدهما إلى علة. فالأول يملك الوجود لذاته، والثاني يتصف بالعدم من صميم الذات. وأما الممكن فبما أن مثله إلى الوجود والعدم كمثل مركز الدائرة إلى محيطها، ولا ترجيح لواحد منهما على الآخر، فهو في كل من الاتصافين يحتاج إلى علة تخرجه من حالة التساوي، وتجره إما إلى جانب الوجود أو جانب العدم. نعم، يجب أن تكون علة الوجود أمراً متحققاً في الخارج، وأما علة العدم فيكفي فيها عدم العلة. مثلاً: إن طرد الجهل عن الإنسان الأمي وإحلال العلم مكانه،

يتوقف على مبادئ وجودية، وأما بقاؤه على الجهل وعدم العلم، فيكفي فيه عدم تلك المبادئ[1].

يتحصل مما تقدم:

أن الإمكان هو دليل من الأدلة التي يعتمد عليها الفلاسفة والمتكلمون، في إثبات واجب الوجود وهو الله سبحانه وتعالى، وأن الله تعالى كان واجباً لذاته، مستقلاً بشأنه والتصرف في خلقه، وأن الخلق والذين يطلق عليهم (ممكن الوجود) افتقروا إلى موجد يوجدهم بالضرورة، فإن كان الموجد واجباً لذاته فهو المطلب، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد آخر، فإن كان الأول فهو المطلب، وإلا دار نحو التسلسل، وهو باطل بالضرورة، وإن كان ممكناً آخر تسلسل وهو باطل أيضاً، لأن جميع آحاد تلك السلسة الجامعة لجميع الممكنات، تكون ممكنة بالضرورة، فتشترك في إمكان الوجود لذاتها، فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة، فيكون واجباً بالضرورة، وهو المطلب[2].

والحد الوسط في هذا التعريف هو، العالم ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته يحتاج في الوجود إلى الغير، فالعالم يحتاج في الوجود إلى الغير، وهذا الغير إن كان واجباً فهو المطلب، وإلا لزم أن ينتهي إليه، لبطلان الدور والتسلسل.

والكلام عن الإمكان الوجودي هو بعينه ينطبق على القول بالإمكان الماهوي، لأن الموجودات لا تكون نفسها وقيمومتها، ولا العالم ملكها حتى يبقى في الملك دائماً، كما أنهم لا يمتلكون التصرف المطلق في جمالهم وأحوالهم وأفعالهم وعزتهم وأموالهم. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[3]، فإذا كان واجب الجود مستقلاً

---

(١) الإلهيات - الشيخ جعفر السبحاني ص ٦١.

(٢) الباب الحادي عشر، ص٧، وشرح التجريد للآملي ص١٧٢، وقد أشار صاحب المنظومة السبزواري إلى ذلك في مقطع البيت الشعري القائل: إن الوجود إن كان واجباً فهو ومع الإمكان قد استلزمه.

(٣) سورة الزمر، آية ٣٠.

بذاته فقد ثبت ذلك، وافتقرت الموجودات إليه، ودليل افتقار الموجودات إلى واجب الوجود دليل غناه واستقلاليته، وبذلك يندفع الدور والتسلسل، والمعنى المشهور عند المتكلمين هو الإمكان (الماهوي)، بمعنى تساوي الماهية بين الوجود والعدم، فيكون في ذات الماهية الوجود والعدم، بل إنهما متصل كل منهما بالغير، وإن كانت هناك جماعة من العلماء يميلون إلى القول بالإمكان من حيثية المعنى الثاني، وهو: بمعنى الإخفاء للوجود والعدم.

ويرجح البعض: أن الإمكان له قسم ثانٍ وهو الإمكان الوجودي، والذي يعبر عنه بالإمكان الفقري والرابطي، لأنه يربط الوجود مع سائر الروابط الأخرى، وهذا القسم هو من مبتكرات صاحب الأسفار الملا صدرا(رحمه الله).

البرهان الثالث: برهان الصديقين

يعتبر هذا البرهان من أهم البراهين التي يُعتدُّ بها لإثبات وجود واجب الوجود، بل إن كثيراً من المتكلمين يعتبره دليلاً لشيئين، دليلاً على إثبات واجب الوجود وهو الله تعالى، ودليلاً على توحيده وتفرده بالملك.

كما أن هذا البرهان يسمى (البرهان الإني)، والذي يطلقه الفلاسفة في مصطلحاتهم الفلسفية العلمية، ويعني: أننا نصل إلى إثبات واجب الوجود عن طريق المعلول، والذي بطريقه يُوصلنا إلى العلة، مثاله: تمعُّنُنا في حياتنا وحياة من حولنا وما حولنا من الوجودات الطبيعية، ودراستُها دراسة متأنية ودقيقة. تمكِّنُنا أن نثبت وجود الله تعالى، وهذا يسمى في الاصطلاح القرآني بـ(دليل الآفاق والأنفس)، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[2].

(١) سورة فصلت، آية ٥٣.

(٢) سورة الذاريات، آية ٢١.

وقال تعالى وهو يحثنا على التأمل في عالم المخلوقات: ﴿**أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾[1]، ويدعو إلى التأمل في عالم السماء وكيف ارتفعت بقدرة الله سبحانه وتعالى، يقول: ﴿**وَإِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ**﴾[2].

كما أن الحكماء والعرفاء والعلماء الذي أشادوا بهذا البرهان، واعتبروه من أهم البراهين على وجود وتوحيد الله تعالى، قالوا أن هذا البرهان يُعتبر من البراهين التي تثبت وجود الله من خلال الله تعالى، وقد أشارت الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، والأدعية المأثورة، إلى هذه الحقيقة، والتي سنوافيك ببعضها في السطور القادمة.

كما أن هذا الدليل ليس من قبيل الاستدلال بالعلة بالمعلول، كما أشار العلماء إليه، وهو الدليل الفلسفي الذي يطلق عليه عندهم الدليل (اللمي)، وهو الذي يستلزم رجوع العلة إلى المعلول، كما في قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[3].

فقيل: شهادة الملائكة وأهل العلم عليه، وهو شاهد على نفسه أيضاً، ويدلل على ذلك قوله تعالى: ﴿**لكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِما أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفى بِاللهِ شَهِيداً**﴾[4]، فإذا كان شاهداً على كل شيء، فهو شاهد على نفسه أيضاً، لأنه شيء لا كالأشياء، كما جاء في الرواية عن عبد الرحيم بن عتيك القصير، قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله(عليه السلام): إن قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط، فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إلي بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ فكتب إلي: سألت رحمك الله عن التوحيد، وما ذهب إليه مَن قِبَلَكَ، فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير،

---

١) سورة الغاشية، آية ١٧.

٢) سورة الغاشية، آية ١٩.

٣) سورة آل عمران، آية ١٨.

٤) سورة النساء آية، ١٦٦.

تعالى عما يصفه الواصفون، المشبهون الله بخلقه، المفترون على الله، فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد، ما نزل به القرآن من صفات الله جل وعز، فانْفِ عن الله تعالى البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان"[1].

هذه الرواية وإن كانت في معرض نفي التجسيم عن الله تعالى، -كما جاء في شرحها، وهذا متروك إلى مظانه-، إلا أنها تؤكد على المطلوب، وهو أنه تعالى يشهد على نفسه وعلى مخلوقاته، بأنه لا إله إلا هو سبحانه وتعالى.

إثبات الدليل (الإنّي) من الروايات

وهي كثيرة، بالخصوص ما ورد في لسان الأدعية المأثورة عن أهل البيت(عليهم السلام)، ففي دعاء الصباح المنسوب للإمام علي(عليه السلام) يقول:.. دَلَّ على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته، وجلَّ عن ملاءمة كيفياته، يا من قرب من خطرات الظنون، وبعد عن لحظات العيون، وعلم بما كان قبل أن يكون، يا من أرقدني في مهاد أمنه وأمانه، وأيقظني إلى ما منحني من مننه وإحسانه، وكَفَّ أَكُفَّ السوء عني بيده وسلطانه، صَلِّ اللهم على الدليل إليك في الليل الأليل، والماسك من أسبابك بحبل الشرف الأطول، والناصع الحسب في ذروة الكاهل الأعبل، والثابت القدم على زحاليفها في الزمن الأول"[2].

وكذلك ما جاء في دعاء عرفة للإمام الحسين(عليه السلام) قوله:.. كيف يُسْتَدَلُّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبك نصيباً"[3].

---

(١) شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني ج ٣ ص ١٩٧.

(٢) دعاء الصباح.

(٣) دعاء عرفة.

وحاصل ما تقدم من الروايات والأدعية المأثورة، أن: اعرفوا الله تعالى بالله، أي اعرفوا الله بتعليمه تعالى وتعريفه، ولا تكتفوا لمعرفته بالنظر والاستدلال ببعض خلقه، من وجود الأنبياء أو وجود أنفسنا وعقولنا، أو غير ذلك، وتعليمه تعالى: إما بالوحي كما للأنبياء(عليهم السلام)، أو بسمع الكلام كما لبعض الأنبياء والأوصياء كما لنا.

وجاء في حديث صريح لمولانا الإمام الصادق(عليه السلام) قوله: كفى لأولي الألباب بخلق الرب المسخر، وملك الرب القاهر وجلال الرب الظاهر، ونور الرب الباهر، وبرهان الرب الصادق، وما أنطق به ألسن العباد، وما أرسل به الرسل، وما أنزل على العباد دليلاً على الرب[1].

أي: كل واحد من هذه الأمور الثمانية، دليل قاطع وبرهان ساطع لمن له عقل سليم وطبع مستقيم، على وجود الرب وربوبيته، وعلمه وقدرته، وتوحيده في الذات والصفات.

وقوله: «دليل قاطع وبرهان ساطع»، لم أجد في كلام أحد ممن تعرض لهذا الأصل الأصيل، أجمع وأكمل وأوضح مما في هذا الحديث، فقد جمع أدلة معرفة الله تعالى في لفظ وجيز بليغ غاية البلاغة، فاعرف قدره وانظر فيه بعين البصيرة، وتأمل فيما ذكرته في شرحه، ونفس صدور هذا الكلام من صاحبه، دليل على صدق قائله(عليه السلام)، فابتدأ بالبرهان (الإنى)[2]، أعني بخلق الرب المسخر، ثم ذكر منبهات ثلاثة وجدانية، تبعث النفس على الشهود بقدر ما يمكن للناس، من سنخ ما يحصل لِكُمَّلِ الأولياء من الوجدان العرفاني، ثم ذكر البرهان (اللمي)[3] وهو برهان الصِّدِّيقين، هذا كله لأن يجد الإنسان في نفسه دليل ربه، ثم ذكر ثلاثة براهين من اعتبار وجدان غيره، وهو ما نطقت به

---

(١) شرح أصول الكافي - مولي محمد صالح المازندراني ج ٣ ص ٥٤.

(٢) وهو الذي يعني الاستدلال بالمعلول على وجود العلة.

(٣) وهو يعني الاستدلال بالعلة على وجود المعلول.

ألسن العباد، وما أرسل به الرسل، وما أنزل على العباد. وإني أرى أن مراده (عليه السلام) بما أنزل على العباد، البراهين والأدلة التي ألهمها الحكماء والعقلاء، والأسرار التي تنبه لها العرفاء، وما اتفق للناس من الرؤيا الصالحة والتجارب المكررة، وما حصل من الفتوح للصالحين، واستجيب من دعاء الداعين، وعوفي من مرضى المتوسلين، وغير ذلك مما لا يحصى، فإن جميع ذلك دلالة على المبدأ الحق جلت قدرته[1].

وقد أشار السيد مصطفى الخميني (رحمه الله)، في معرض تفسيره في سورة الفاتحة، عند مقطع قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾، بداعي البعث إلى البقاء على تلك الحالة الثابتة له، التي هي الصراط المستقيم، حسب ظرفية وجوده واقتضاء استعداده، ولعل ما ورد في بعض الكتب بعنوان الرواية: واجعل واحداً من المعصومين (عليهم السلام) نصب عينيك[2]، يشير إلى هذه الومضة، وهذا غير ما تخيله أرباب الصوفية الباطلون، من تمثيل صورة الشيخ الفاسد العاطل، فما في بعض الكتب: بأن المراد أن السالك ينبغي أن يجلو مرآة قلبه بالذكر والأعمال المأخوذة من شيخه، فإذا اجتلى الذهن وقوي الذكر، وخلا القلب من الأعيان، ظهر الشيخ بمثاله على السالك، فإن الذكر المأخوذ منه نازلة وجوده، فإذا قوي تمثل بصورته، وإذا ظهر الشيخ بمثاله رفع كلفة التكليف عنه، والتلذذ بحضوره عند محبوبه[3]، انحراف عن الصراط المستقيم، وتضييع للعائلة البشرية.

دليل عرفاني وتنبيه إيماني

إشارة الآية إلى برهان الصديقين: من الممكن أن تكون الآية معناها طلب إرادة الطريق، أو طلب الإرادة والتوفيق على تطرقه وتوصله بالوصول إليه، وعلى

---

(١) المازندراني، شرح أصول الكافي مصدر سابق.

(٢) الفقه المنسوب إلى الرضا (عليه السلام): ١٠٥.

(٣) راجع تفسير بيان السعادة ١: ٣٣.

كل ذلك يكون مطلوباً بالغير ومقصوداً غيرياً. ومن الممكن أن تكون الآية في مقام إفادة أن المطلوب النفسي هو الصراط المستقيم، وليس شيء آخر وراءه مطلوباً بهذه الآية، وإن كان له مطلوب آخر، وهو ما يوصل إليه هذا الصراط والسبيل المستقيم. وهنا سِرٌّ آخر غير الأسرار الماضية، وهو: أن الآية ربما تشير إلى برهان الصِّدِّيقين، ودليل أرباب الكشف واليقين، وهو أَسَدُّ البراهين وأَقْوَمُ الطرق وأشرفُها، وهو الذي يكون الوسط في البرهان في الحقيقة، ويكون الطريق إلى المقصود، وهو عين المقصود، فما هو مطلوب السالك؟ هي الهداية إلى الطريق والصراط المستقيم، الذي لا شيء وراءه، حتى يكون ذاك الصراط، ويكون السبيل والطريق موصلاً إليه، بل هو نفس الطريق والصراط[1].

من هنا: عندما يقول السيد الطباطبائي (رحمه الله) أن برهان الصديقين برهان (إني)، يقصد به معنى شامل وهو من لازم إلى لوازم أخرى، ينقل الذهن من المعلول إلى العلة[2].

تطورات على برهان الصِّدِّيقين

لقد طرأت على برهان الصِّدِّيقين تطورات من زمان ابن سينا، والطوسي، وصدر المتألهين الشيرازي، وأشار له ابن سينا في كتابه الإشارات، والطوسي في شرحه وتعليقته على الإشارات للشيخ الرئيس ابن سينا، ويعتمد هذا على مقدمة بسيطة، ألا وهي أن فكرة أصالة الوجود لم تكن مبلورة في ذلك الزمان، ولكن طرحها صدر المتألهين بقوة، واعتمد على هذا البرهان، لأن الوجود بشكله العام لم يطرح، ولم يذهب إلى مناقشته أحد، فطرحت أصالة الوجود من خلال هذا البرهان والاستدلال به على أصالة الوجود.

وكان صدر المتألهين يحتاج إلى تفهم الناس لهذا البرهان، وتبين قوته وأصالته، لذلك تطرق إلى أصالة الوجود من خلال هذا البرهان، وكان هذا

(١) تفسير القرآن الكريم - السيد مصطفى الخميني ج ٢ ص ١٣٠.

(٢) أصول الفلسفة ج ١ ص ٢٣.

البرهان في نظره لا يحتاج إلى مقدمات كثيرة، إنما تمكن من شرحه وطرحه إلى الناس في مصنفاته، بالقول بـ(نظرية فهم الوجود من خلال الوجود، إي من الله وإلى الله).

وفي برهان الصِّدِّيقين يلاحَظُ الوجود، تلك الحقيقة التي تقع مقابل العدم، أي الوجود ككل، ويلاحَظُ في هذا البرهان مراتب الوجود، لأنهم ذكروا أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، ولها مراتب، ومرتبة الله لا محدودة.

محصلة القول:

الاستدلال (اللمي أو العِلّي) هو الاستدلال بالعلة على المعلول، و(الإني) هو العكس، فهذا النوع من الاستدلال، هو الوارد عند الفلاسفة والمتكلمين، الذين اعتمدوا عليه في إثبات واجب الوجود، لأن الموضوع فيه هو الوجود المطلق، من دون تقييد بالوجوب والإمكان، وكان من أهم براهين استدلالهم على وجوده وتوحيده هو برهان الصِّدِّيقين، وهو وإن قُرِّرَ بوجوه مختلفة، كما قرر الحكيم السبزواري في منظومته، والشيخ الرئيس في إشاراته، وصدر المتألهين في أسفاره[1]، ولكن المذكور أيضاً أحدها، وقد ذكره الشيخ في الإشارات بالنحو التالي: كل موجود إذا التفتَّ إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً، بلى إن قُرِنَ باعتبار ذاته شرطٌ، مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً، وإن لم يُقْرَن بها شرطٌ -لا حصول علة ولا عدمها-، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان. فيكون باعتبار ذاته، الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بحسب ذاته...

---

(١) الأسفار ج ٦ ص ١٤، تعليقة الحكيم السبزواري والعلامة الطباطبائي (قدس سرهما) وشرح الإشارات للمحقق الطوسي قسم المتن: ج ٣ ص ١٨.

وقال بعد بحوث مفصلة حول البرهان المذكور: تأمَّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[1]، ويقول: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[2].

هذا هو مسلك من ذهب إلى إثبات واجب الوجود من خلال برهان الصِّدِّيقين، وأما مسلك المتكلمين، فسلكوا طريقا آخر فقالوا: العالم حادث، فلا بد له من محدث، فلو كان محدَثا تسلسل أو دار، وإن كان قديماً ثبت المطلوب، لأن القدم يستلزم الوجوب، وهذه الطريقة التي تعتمد على الاستدلال من خلال الدليل (الإني)، وهي الاستدلال بالعلة على المعلول، اعتمدها أغلب فلاسفة الشيعة من المتكلمين، لأنها ترتكز على برهان الصِّدِّيقين، وهو من أهم وأقوى البراهين على إثبات واجب الوجود، وأشار لذلك مفصلاً الحكيم السبزواري في شرح المنظومة[3]، وقولنا بهذا لا يستلزم فهمنا خطأً والقول بأننا نقول بنظرية وحدة الوجود، إذ الفرق بين أصالة الوجود وواجب الوجود واضح إن شاء الله[4].

---

(١) سورة فصلت، آية ٥٣.

(٢) سورة فصلت، آية ٥٣.

(٣) شرح المنظومة للسبزواري، ج ١ ص ١٤١.

(٤) ظهرت نظرية وحدة الوجود في الفلسفة الهندية قبل أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وتبلورت سنة ٦٠٠ ق. م. فقد وردت في الكتاب الهندوكي «البوبا نيشاد» ويلفظه بعضهم «أو بانيسهاد» وخلاصتها هناك: إن الإنسان والحيوانات وسائر الكائنات كلها أجزاء أو شظايا لـ«براهما» = «رب العالمين» الذي خلقهم جميعاً، ولهذا فإن «براهما» والكائنات شيء واحد ووجود واحد، ولا يمكن تصور وجود الإنسان والكائنات خارج وجود «براهما» الذي هو سيد الكون. ومعناه أن الله -تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً- يكون واحداً إذا فرضنا وجوده منفرداً، ويكون مركبا من أجزاء إذا أضفنا إليه الإنسان ==

كما أن مسألة وحدة الوجود لم تُطرح في كتب الفلاسفة القدماء بالصورة التي هي عليه الآن، من حيث عنوانها والشكل الذي نراها عليه الآن في الكتب

والمخلوقات والكائنات. وقد أخذت هذه النظرية طريقها إلى الفلسفة اليونانية، وتجلت في المدرسة الأفلاطونية التي أنشئت في >الاسكندرية< في القرن الثالث للميلاد، ثم أخذت طريقها إلى الفلسفة الإسلامية، وظهرت لدى المتصوفة في القرن الثالث الهجري تقريباً، وأبرز مثلها هو الحسين الحلاج المقتول سنة ٣٠٩هـ - ٩٢٢م. كما أن بعض الباحثين يميل إلى أن بداية هذا المصطلح وظهوره على يد الشيخ محيي الدين بن عربي، والذي يعود أصله إلى قرية قونيه، ويعود أصله أيضاً إلى حاتم الطائي، فهو طائي أندلسي، أي عربي الأصل أندلسي الإقامة، وإن كان قد قضى معظم حياته في المشرق العربي، ونادراً ما أقام في المغرب العربي. وقال في حقه العلامة الطباطبائي(ره) لم يستطع أحد في الإسلام أن يأتي حتى بسطرٍ واحد من أمثال ما كتبه الشيخ محيي الدين بن عربي!! ولكن الذي أرسى قواعد هذا المبحث وأوضح غوامضه بالتفصيل، هو أحد تلامذة ابن عربي وهو صدر الدين القونوي، صاحب كتاب (النصوص)، وللمزيد من المعرفة عن وحدة الوجود عند الغرب والشرق، راجع دائرة معارف القرن الرابع عشر و العشرين ج١٠ ص ٧٠٦، مع ما عليها من ملاحظات، ألا وهي أن معدَّهالم يتوسع في ذكر روافدها العلمية عند المسلمين. و مما يؤسف له حقاً، أنه قد فهم كثيرون ممن اطلعوا على الأسفار لصدر المتألهين(ره) أنه يقول بها، والحقيقة خلاف ما أُتهم به، إذ أنه كان يقول بآراء الحكماء الذين سبقوه من متكلمي الشيعة الإمامية، وهو: إن المراد من وحدة الوجود هو: الاشتراك في المفهوم فقط لا في المصداق، بحيث أن هناك في الخارج مصاديق لمفهوم واحد لا متعدد، مثاله: المصابيح المتعددة والتي تكون بقوة متفاوته ومختلفة، فتستمد قوتها من مصدر واحد وهي الوحدة الرئيسية، لذلك نقول أنهم يشتركون في مفهوم النور، ولكن في الخارج وجود متعدد. لذلك فإن الذين لم يتمكنوا من فهم نظريات صدر المتألهين ذهبوا لتخطئته، والحال -عزيزي القارئ- أن مفهوم مطالب الفلاسفة والكلامية لا يتأتى من خلال القراءة والمطالعة لشروحها المبسطة، إنما يحتاج إلى تلمذة، وتلمذة طويلة جداً بين يدي العارفين والفاهمين من أهل الصناعة والفن والخبرة، كما أن نظرية ملا صدرا في الفلسفة لم يستوعبها حتى تلامذته في عصره، فعند أبرز تلامذته كالفيض واللاهيجي، نجد الفيض قد تابع أُستاذه في كتاباته الفلسفية مائة بالمائة، إلا أن هذا الاتباع كان إلى درجة، بحيث أن القارئ لا يمكنه معه أن يفهم أنه كان مجرد ناقل عن ملا صدرا، أم أنه قد استوعب أفكاره، لأن كتبه كانت مجرد تلخيص. أما اللاهيجي فقد كان على العكس، فإنه كان يعلن عن نفسه، ويبدو بذلك أنه متأثر بكلام الشيخ أكثر من تأثره بكلام ملا صدرا، بمعنى -كما ذكره علماؤنا- أنه لم يكن يدرك ما كان ينبغي أن يدركه، ومن المعلوم أن السيد جلال الأشتياني يدافع كثيراً عن اللاهيجي. لذلك قلنا: إن الذين خطؤوه لم يتمكنوا من فهم حقيقة نظرياته، بالخصوص الذين لم يدرسوا، ونقول لم يدرسوا لأن كتابه الأسفار لا يمكن فهمه إلا من خلال التلمذة والتدريس، ونظراً لسعة حجم الكتاب، وتباعد تلك الأقوال، يتوهم البعض وقوع ملا صدرا في التناقض، أو يتوهم غير رأيه، لأنه ذكره أولاً مثلاً، ولم يتمكن حتى الذين درسوا الأسفار لمدة طويلة من جمع هذه الشتات المتناثرة من الآراء، لأنه كتاب كبير يستغرق تدريسه في الحوزات العلمية خمسة عشر عاماً من التدريس اليومي المتواصل.

الحديثة، فالفلاسفة السابقون لملاّ صدرا لم يذكروها كما هي عليه بعده، فلو لاحظنا كتب الفارابي وابن سينا ومن تأخر عنهما، لا نعثر لهذه المسألة على ذكر واضح وعنوان مستقل.

نعم، لعل أول من أدخل هذه المسالة إلى العرفان الإسلامي، وذكرها بهذا العنوان الصريح، هو محيي الدين بن عربي في القرن السابع الهجري، كانت هناك أراء متباينة حولها، هل هي وحدة شهود أم أنها وحدة وجود؟.

والجواب عنها ليس من مختصات بحثنا هذا، ولكن هناك ثمة فرق واضح بين المعنيين، فالمسألة الأولى متعارفة، فالعارف لشدة تعلقه بالحق تعالى وشدة عشقه له، فهو لا يرى غير معشوقه ومحبوبه في هذا العالم، وحتى لو نظر لشيء غير محبوب فإنه يرى منه ذلك المحبوب، وهذه حالة عشق، وهو يحدث في الحب الطبيعي لغير الله تعالى، فالمحب لشدة وجده لا يعرف في الكون سوى ما يُحب، فكيف لو كان الحب لله تعالى؟.

بينما المسألة الثانية، هي تعبير عن وحدة الوجود، وهذا لا يكون، وما ذهب إليه ابن العربي من هذا القبيل، وإن قالوا: أنه لم يذهب إلى هذا الرأي، إلا أنه فسره تفسيراً فلسفياً لم يفهمه الآخرون!.

بينما ملاّ صدرا عندما فسَّر وحدة الوجود، جعلها في قالب فلسفي بحت، وجميع ما أفاده كان بمثابة الشرح الفلسفي لمسألة عُدَّ ملاّ صدرا أنه أول من أدخلها إلى المباحث الفلسفية الكلامية، إذ أنها لم تُطرح في زمان الخواجة نصير الدين الطوسي وأمثاله من الحكماء والعرفاء، نعم طُرحت مسألة (الاشتراك الوجودي) وهذه المسألة لا علاقة لها بتلك أصلاً، لأنها تعني: البحث حول مفهوم الوجود، وهي مطروحة منذ عصر أرسطو.





الفصل الخامس
في التوحيد والوحدانية

مسألة التوحيد ووحدانية الله تعالى، من أهم الأصول التي تبحثها الفلسفات والروافد العلمية للدين الإسلامي، حيث يدرسون فيها وجوده سبحانه ووحدانيته وصفاته، ويخرج من الإنسانية والدين والإسلام من لم يذعن بها أو يقول بها، وقد ناقش علماؤنا منكر الضرورة، بأن منكر التوحيد عن علم وشبهة، هل يطلق عليه منكراً للضرورة أم لا؟.

وللجواب على ذلك لا بد من توضيح معنى الضروري.

معنى الضروري

يظهر من أقوال العلماء، أنه لا يكفي لصدق الضروري، مجرد العلم بكونه من الدين، بل لا بد أن يكون من الوضوح بحيث لا يخفى على أي مسلم، ولا يحتاج للبرهان عليه، بل وحتى على غير المسلمين أو بعضهم، وخاصة المقربين للمسلمين، لابد أن المسلم يعلم بأن بعض الأحكام والمعتقدات من ملازمات الإسلام وضرورياته، بحيث يستلزم إنكارها من قبيل المسلم إنكار الدين والرسالة، وتكذيب الرسول(ﷺ)، لذلك لا يقبل من المسلم الذي نشأ في بلد المسلمين منذ صغره، لو ادعى جهله وعدم معرفته به، كوجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة، وحرمة الزنا والخمر، نعم قد يقبل ذلك ممن تحكمت شبهة في نفسه أوجبت الإنكار، فيما لو كان هناك دليل معتبر يدل على وجود هذه الشبهة، من الجهل أو القصور أو إمكان وجودها فيه، لذلك يقبل ادعاء الجهل ممن كان جديد عهد بالإسلام، أو بعيداً عن ديار المسلمين، ولا يقبل ممن كان مسلماً ونشأ في بلد المسلمين، فإن جهله ينافي واقعه.

وقد ذكر هذا المعنى للضروري، المحقق الهمداني(رحمه الله) في مصباح الفقيه، في مجال حديثه عن ضرورية الفرائض الأصلية في الإسلام، والجارية مجرى العادة، المقتضية لعدم اختفاء شرعيتها على أحد من المسلمين، بل يعرفها كل من قارب المسلمين فضلاً عمن تدين بهذا الدين، فإنكار وجوب الصلاة لشبهة، مجرد فرض لا يتحقق له مصداق في الخارج، فالعادة تقتضي أن يعرف كل مسلم هذه الضروريات، وعبّر السيد الخوئي(رحمه الله) عنها، أنها من جملة الواضحات، أي تعليم الجاهل الضرورات[1].

إذاً، يمكن تعريف الضروري بأنه: عبارة عما ثبت من الدين، وكان ثبوته من الواضحات، بحيث لا يخفى عادة على أي مسلم، بل حتى بعض غير المسلمين، يعلمون بأنه من ملازمات الإسلام، ويستلزم إنكاره، مع العلم بأنه ضروري، إنكار الدين والرسالة وتكذيب الرسول(صلى الله عليه وآله)، ما لم تكن هناك شبهة ممكنة في حقه أوجبت إنكاره.

ومن هنا نعلم بأن مجرد العلم بكون الحكم من الدين، أو قيام الدليل المعتبر على شرعيته، لا يعني ضروريته، كما أن الثبوت الشرعي، لا يختص بالضروري، بل يشمل موارد العلم والدليل المعتبر، ففرق واضح بين وجوب الصلاة نفسها، فإنه ضروري الثبوت، وبعض خصوصيات الصلاة، حيث تقوم أدلة معتبرة أو علمية على شرعيتها، والحديث عن قيام خبر الثقة أو الموثوق به، على حكم أو معتقد أو حدث، مع إمكانه عقلياً أو عقلائياً وعدم استحالته، موكول للبحوث الأصولية.

ومن الجدير بالذكر هنا: أن حكم الضروري عند العلماء يشمل ما علم أنه من الدين، ولا يختص بإنكار الضروري، بل ربما يظهر من المحقق الأردبيلي(رحمه الله) شمول مفهوم الضروري لذلك لا حكمه فحسب، قال:

---

(١) راجع مصباح الفقيه ج ١ ص٥٦٦، والتنقيح ج ١ ص١٣ - ٥٠، مبحث التقليد.

والظاهر أن المراد بالضروري الذي يُكَفَّرُ مُنْكِرُه، الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين، ولو كان بالبرهان ولم يكن مجمَعاً عليه[1].

ويظهر من البعض، أنه لا يكفي في صدق الضروري كون الحكم مجمعاً عليه، ما لم يبلغ الإجماع درجة الضرورة، بحيث يكون واضحاً عند الجميع.

قال الشهيد الثاني في شرح اللمعة: والضابط: إنكار ما علم من الدين ضرورةً، ويعتبر في ما خالف الإجماع، كونه مما ثبت حكمه في دين الإسلام ضرورة كما ذكر، لخفاء كثير من الإجماعات على الآحاد، وكون الإجماع من أهل الحل والعقد من المسلمين، فلا يكفر المخالف في مسألة خلافية وإن كان نادراً[2].

إذن: فلا يكفي في الحكم أن يكون مجمعاً عليه ما لم يبلغ درجة الضرورة والوضوح عند الجميع، لأن الحكم المجمع عليه قد يخفى على بعض المسلمين، بل ربما على بعض الخواص أيضاً، كما في تعبير المحقق الأردبيلي.

والتوحيد ركن من أركان الإسلام، فمنكره يُعد أنكر ضرورة من ضروريات الدين، ولو كان هذا الإنكار عن قصور، ولكن سائر العقائد الإسلامية، كتفصيلات البرزخ وأحوال الصراط وخصوصيات الجنة والنار مثلاً، حيث لا يتوقف عليها أصل التمسك بالدين، إذ يمكنه التمسك به حتى لو لم يعرفها أو يعتقد بها، وإن كان لها تأثير في زيادة إيمانه، ويمكن التعبد والتمسك بها للأدلة النقلية الشرعية، والمطلوب في هذه المسائل الاعتقاد بها، لا تحصيل اليقين عليها، كما ذكروه حول المعاد والمعراج الجسمانيين، كما أنه لا يجوز له إنكارها بعد ثبوتها عنده، ومن أنكرها خرج عن ربقة الإيمان والإسلام.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ج ٣ ص١٩٩.

(٢) الروضة البهية ج٣ص٢٣٤.

معنى التوحيد

معنى التوحيد أن الله تعالى لا شريك له في ذاته، ولا في ألوهيته، ولا في صفاته. ومعنى التوحيد أيضاً: أنه تعالى واحد، ليس مركباً من أجزاء وصفات، لأن وجود أي مركب يحتاج إلى أجزاء وإلى من يركبه، والمحتاج في وجوده، محال أن يهب الوجود لنفسه، فضلا عن غيره ! إن كل موجود مركب، إلا وجود الله الواحد الأحد سبحانه وتعالى، فأحديته عين ذاته المقدسة. وكل ما عداه قابل للقسمة في الوجود، مثل انقسام الجسم إلى مادة وصورة، أو للقسمة في الوهم، مثل انقسام الزمان إلى آنات، أو للقسمة في العقل، مثل انقسام الإنسان إلى الإنسانية والوجود، وانقسام كل موجود متناه إلى حد ومحدود.

روى المقدام بن شريح بن هاني عن أبيه، قال: إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين(عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين أتقول إن الله واحد؟، قال: فحمل الناس عليه وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب؟!، فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): دعوه، فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم.

ثم قال: يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه: فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة. وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنه تشبيه، وجل ربنا وتعالى عن ذلك. وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبيه، كذلك ربنا. وقول القائل: إنه عز وجل أحدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم. كذلك ربنا عز وجل[1].

---

(١) بحار الأنوار: ٣/ ٢٠٦.

اقسام التوحيد

قسم العلماء التوحيد إلى قسمين هما:

- **التوحيد النظري**، وهو: الاعتقاد الجازم بالوحدانية في الذات والصفات.

- **التوحيد العملي**، وهو: عبادة الله تعالى وحده لا شريك له.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هاتين الحقيقتين من خلال آيات استعرض فيها التوحيد وأقسامه، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

- **توحيد الألوهية**: ﴿وَإِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ﴾[1].

- **توحيد الربوبية**: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

﴿أَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ﴾[3].

- **التوحيد في الخلق**: ﴿قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ﴾[4].

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[5].

- **التوحيد في العبادة**: لأن العبودية منحصرة له سبحانه ولا تكون لغيره، قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ ما لا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلا نَفْعاً﴾[6].

- **التوحيد في الأمر والحكم**: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾[7].

- **التوحيد في الخوف والخشية**: ﴿فَلا تَخافُوهُمْ وَخافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[8].

---

(١) سورة البقرة، آية ١٦٣.

(٢) سورة الأنعام، آية ١٦٤.

(٣) سورة يوسف، آية ٣٩.

(٤) سورة الرعد، آية ١٦.

(٥) سورة النحل، آية ٢٠.

(٦) سورة المائدة، آية ٧٦.

(٧) سورة الأعراف، آية ٥٤.

(٨) سورة آل عمران، آية ١٧٥.

تقسيمات التوحيد النظري

يقسم التوحيد النظري إلى أقسام وهي:

- **التوحيد في الذات**: وهو أن الله تعالى واحد في ذاته.

- **التوحيد في الصفات**: وهو أن الله تعالى صفاته هي عين ذاته.

- **التوحيد في الأفعال**: وهو أنه سبحانه وتعالى غير محتاج إلى غيره، بل العكس، فكل ما في الوجود مفتقر إليه، إما بالواسطة أو مباشرة.

- **توحيد العبادة**: إن العبادة لله فقط، ولا تجوز الصلاة والركوع والسجود إلا لله تعالى.

وسوف نوجز الحديث عن كل واحدة منها ليفهمها القارئ العزيز، فنقول: المقصود من التوحيد في الصفات، أن صفات الذات هي عين الذات، لأننا إذا لم نقل بالعينية، بل افترضنا أن لكل واحدة من الصفات مصداق خارجي زائد عن الذات، فلا تخلو من حالات: إما أن تكون مصاديقها داخل الذات الإلهية، بحيث تكون الذات الإلهية مركبة من أجزاء، وكل جزء مصداق لصفة، فيلزم منه تركيب الذات الإلهية، وقد أثبتنا بساطتها في البحوث السابقة.

وإما أن تكون مصاديقها خارجية عن الذات، وعندئذ فإن هذه الصفات، إما أن تكون بدورها واجب الوجود غير محتاجة، أو ممكنة الوجود ومحتاجة له، فلو قلنا أنها واجبة الوجود وهي مستقلة عن الذات وخارجية عنها، فيلزم منه التعدد، وهذا هو الشرك الصريح الذي يتنافى مع أدلة التوحيد.

أما لو قلنا أنها ممكنة الوجود، فينبغي التفتيش عن علة وجودها، لأن كل ممكن محتاج للعلة، بأن يكون معلولاً لواجب الوجود، إما مباشرة أو بواسطة.

فإذا كانت علة الصفات واجباً آخر، فليزم تعدد الواجب، بالإضافة إلى أنه يستلزم أن يكون واجب الوجود مفتقراً للغير، وغير متصف بصفات الكمال، مع أن الواجب غير محتاج لغيره من جميع الجهات.

وأما إذا قلنا: إن العلة لهذه الصفات هذا الواجب (أي واجب الوجود) مع كون الصفات خارجية عن الذات، فهذا يلزم منه أن الذات الإلهية مع فقدانها هذه الصفات في ذاتها، هي التي تخلقها ثم تتصف بها، وهذا باطل مخالف للقاعدة العقلية، لأن العلة لا يمكن أن تكون فاقدة لمعلولها، ففاقد الشيء لا يعطيه، والذات الفاقدة للحياة والعلم لا يمكن أن تخلقها.

هذا أولاً، وأما ثانياً: فالعلة متفرعة عن الأول، أي أن الذات ذات الله تعالى علة لجميع المخلوقات والموجودات الممكنة إلى المعلول، والمفروض حسب القاعدة العقلية الثابتة، أن كل صفة في المعلول لا بد أن توجد في العلة بنحو أتم وأكمل، لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ولاشك بأننا نرى وجود هذه الصفات الكمالية الوجودية الكثيرة في المخلوقات، وهي تختلف من نوع لآخر، ومن الصغير إلى الكبير، وهكذا كل حسب إرادته وقوته وحكمته وجماله وحياته، وهي إن كانت موجودة في المخلوقات بصورة زائدة عن الذات وناقصة، فلا بد أن توجد بصورة أكمل في الذات الإلهية، ولا بد أن تكون في ذات العلة، لأنه إن كانت أوصاف الله تعالى خارجية عن الذات، فيلزم أن تكون الذات خالية، فيأتي الكلام السابق.

والنتيجة: عينية الذات والصفات الإلهية، مع أن صرف الوجود، -بمعنى أن وجود الله تعالى عين ذاته- غير مشوب بالعدم، وهذا يقتضي أن يكون في ذاته مستقلاً عن كافة الكمالات، بالإضافة إلى أن واجب الوجود -لكونه علة العلل- يقتضي أن يكون في مرتبة ذاته، وواجداً لهذه الصفات بدون إضافة أو احتياج، مستغنياً عن الصفات بالذات، وإلا لزم التعدد والشرك، وكل هذا يستلزم عينية الذات عن الصفات، والصفات خارجة عن الذات.

ونرى هذا المعنى واضحاً في أحاديث أهل البيت(عليهم السلام).

فقد جاء عن الإمام علي(عليه السلام) قوله: الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادّون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد

الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود، ولا وقت معدود ولا أجل ممدود، فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتّد بالصخور ميدان أرضه، أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه. ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمّنه، ومن قال علام فقد أخلى منه، كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه»[1].

وروى الحسين بن خالد عن الإمام الرضا(عليه السلام) قال: سمعت الرضا(عليه السلام) يقول: لم يزل الله سبحانه عليماً، قادراً، حياً، قديماً، سميعاً، بصيراً، قلت: يا بن رسول الله، إن قوما يقولون: إنه عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، وقديم بقدم، وسميع بسمع، فقال(عليه السلام): من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولايتنا على شيء. ثم قال: لم يزل الله سبحانه عليماً، قادراً، حياً، سميعاً، بصيراً لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً.

وجاء في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين(عليه السلام): وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله»[2].

وكتب فتح بن يزيد الجرجاني إلى الإمام الرضا(عليه السلام) يسأله عن التوحيد، فكتب(عليه السلام) بخطه: «**بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الملهم عباده الحمد،**

---

(١) نهج البلاغة ج ١ - خطب الإمام علي(عليه السلام) ص ١٤.
(٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ١٦٨.

وفاطرهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده بخلقه، وبحدوث خلقه على أزله، وبأشباههم على أن لا شبيه له، المستشهد بآياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته، ومن الأبصار رؤيته، ومن الأوهام الإحاطة به، لا أمد لكونه، ولا غاية لبقائه، لا تشمله المشاعر، ولا يحجبه الحجاب، فالحجاب بينه وبين خلقه، لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، ولإمكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته، ولافتراق الصانع والمصنوع، والرب والمربوب، والحاد والمحدود، أحد لا بتأويل عدد، الخالق لا بمعنى الحركة، السميع لا بأداة، البصير لا بتفريق آلة، الشاهد لا بممارسة، البائن لا ببراح مسافة، الباطن لا باجتناب، الظاهر لا بمحاذاة، الذي قد حسرت دون كنهه نواقد الأبصار، وامتنع وجوده عن حوائل الأوهام، أول الدين معرفته، وكمال المعرفة توحيده، وكمال التوحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة الموصوف أنه غير الصفة، وشهادتهما جميعاً على أنفسهما بالبينية الممتنع منها الأزل، فمن وصف الله فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله، ومن قال: كيف، فقد استوصفه، ومن قال: علام، فقد حمله، ومن قال: أين، فقد أخلى منه، ومن قال: إلام فقد وقّته، عالمٌ إذ لا معلوم، وخالقٌ إذ لا مخلوق، وربٌّ إذ لا مربوب، وإلهٌ إذ لا مألوه، وكذلك يوصف ربنا، وهو فوق ما يصفه الواصفون»[1].

هذه الرواية جامعة للتوحيد، والمتأمل في البرهان الذي اشتملت عليه الرواية لا يمكنه أن يقول بأن: (صفات الله تغاير ذاته)، إذ الإمام يقول: (من وصفه فقد حدّه)، وهذا بَيِّنٌ إذا كان الوصف غير الذات، فلا بد من وجود حد لكل منهما، ويلزم من ذلك ما في الفقرة الثانية من التعدد، وإذا تعدد بطل أن يكون واجب الوجود لذاته أزلياً.

---

(١) التوحيد للصدوق، ص ٥٦ - ٥٧.

فالعقل يحكم باتحاد الصفات الإلهية مع الذات، حتى مع عدم ورود هذه النصوص الصريحة في ذلك عن أهل البيت(عليهم السلام)، إلا أن الأحاديث أنارت طريق الفكر في التوحيد عند الشيعة، فجاء قولهم واحداً لا لبس فيه، بخلاف المعتزلة الذين كانت لهم آراء مختلفة في ذلك، اتفقت فيما بعد على توحيد الذات مع الصفات.

وأما الصفات الفعلية، فالشيعة تثبت الصفات التي نطق بها القرآن الكريم، أو السنة الصحيحة الثابتة عن الرسول(صلى الله عليه وآله) وأهل البيت(عليهم السلام)، فيوصف الله تعالى بالمتكلم، لأنه ورد في القرآن الكريم: ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْلِيماً**﴾، وأنه خالق رازق محيٍ ومميت، وغير ذلك من الصفات الفعلية، وكلامه تعالى هو خلقه للكلام في شجرة أو جبل أو غيرها من مخلوقاته، قال العلاّمة(رحمه الله): إنه تعالى متكلم بالإجماع، والمراد بالكلام الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة، ومعنى أنه تعالى متكلم أنه يوجد الكلام في جسم من الأجسام، وتفسير الأشاعرة غير معقول[1].

وقال المفيد(رحمه الله): ووصفنا له بصفات الأفعال، كقولنا: خالق، رازق، محيي، مميت، مبدئ، معيد[2]. وقال العلامة المظفر(رحمه الله): وأما الصفات الثبوتية الإضافية، كالخالقية، والرازقية، والتقدم، والعلية، فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة حقيقية، وهي القيومية لمخلوقاته، وهي صفة واحدة تنتزع منها عدة صفات، باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات[3].

وهو في هذا الكلام يبين مطلبين:

- **الأول**: أن الصفات الفعلية ترجع إلى الله تعالى، بمعنى أنه خلقها ونسبها إلى نفسه، فلا يقال له: خالق، إلا بعد أن يخلق، ولا يقال له: رازق، إلا بعد أن

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٢٨٧ المرحلة الثانية عشر الفصل العاشر.

(٢) تصحيح الاعتقاد، ص ١١.

(٣) عقائد الإمامية، ص ٣٩.

يرزق، بخلاف الصفات الذاتية، فهو تعالى عالم قبل وجود أي موجود من الموجودات، لأن العلم ذاته، وهكذا يقال في بقية الصفات الذاتية.

- **والثاني**: أن الاختلاف والتعدد في إطلاق الصفة، يرجع إلى اختلاف الأثر الصادر من هذا الفعل الإلهي، فإطلاق مبدئ يختلف عن إطلاق معيد، وإن كان الإبداء والإعادة كلاهما فعل لله تعالى.

قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في نهاية الحكمة: لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره، كالخالق، والرازق، والمعطي، والجواد، والغفور، والرحيم، إلى غير ذلك، وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم، ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى، كانت متوقفة في تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه، وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها، كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل، منسوبة إلى الذات المتعالية[1].

أما الصفات السلبية وهي المسماة بصفات الجلال، فهي مورد اختلاف الشيعة عن المجسِّمة (مدرسة التجسيم)، ويكاد المتتبع لكلمات علماء الإسلام يرى اتفاقاً من المسلمين على تنزيه الله عن الجسمية ولواحقها، لأن محكمات القرآن واضحة في دلالتها على أن الذات المقدسة لا تشبه سائر الذوات المخلوقة لله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأن ما يتراءى من ظاهر بعض الآيات القرآنية من تجسيم، ليس بمراد من الآية، وله تأويل يحمل عليه. وسوف نوضح أنه حتى من يحمل هذه الروايات، التي لم تثبت من قبل الرواة الثقاة، يضطر إلى التأويل في بعض الموارد، وحمل اللفظ على غير معناه الظاهر، لأن في حمله على ظاهره محذوراً لا يمكن الالتزام به، والشيعة والمعتزلة وكثير من أهل الحديث لا يقبلون حمل هذه الروايات على الظاهر،

---

(١) المصدر السابق.

لهذا لم يقولوا بوجود صفات لله اسمها الصفات الخبرية، لأن الله تعالى أخبر بها، وأدرجوا هذا القسم الثابت بروايات لا أسانيد صحيحة لها في الصفات السلبية، وما ثبت بسند صحيح فهو محمول على الاستعمالات العربية في مثله، ولا يؤخذ بما ينافي العقل من كون الله تعالى يُرَى، أو أنه يضحك، أو له رجل يضعها في النار، أو أنه ينزل كنزول ابن تيمية من منبره... إلى غير ذلك مما ينافي العقل، الذي ركز القرآن الكريم والسنة على الاستضاءة بنوره، وإليك ما أفاده علماء الشيعة في صفات الجلالة:

قال الشيخ المفيد(رحمه الله): إن الله عز وجل واحد في الإلهية والأزلية، لا يشبهه شيء ولا يجوز أن يماثله شيء، وأنه فرد في المعبودية لا ثاني له على الوجوه كلها والأسباب، وعلى هذا إجماع أهل التوحيد إلا من شذ من أهل التشبيه، فإنهم أطلقوا ألفاظه وخالفوا في معناها[1]، وأنه لا يصح رؤية الباري بالأبصار، وبذلك شهد العقل، ونطق القرآن، وتواتر الخبر عن أئمة الهدى(عليهم السلام).

وأوّل(رحمه الله) جميع الألفاظ الدالة على التجسيم، تبعاً للشيخ الصدوق في تصحيح الاعتقاد، فقد أفاد الصدوق في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾[2]، أن الساق وجه الأمر وشدته. وقال الشيخ المفيد(رحمه الله): يريد به أن يوم القيامة ينكشف فيه عن أمر شديد صعب عظيم، وهو الحساب والمداقَّة، فعبر عن الشدة بالساق، وكذلك قالت العرب فيما عبرت به عن شدة الحرب وصعوبتها: (قامت الحرب بنا على قدم وساق)، كشفت لهم عن ساقها، وما بدا من الشر الصراح. وحمل الصدوق اليد على القوة، واستشهد بالآية الكريمة: ﴿**وَاذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَيْدِ**﴾[3]، وأيده المفيد، وأضاف: أنه يحتمل أن يكون معنى اليد هو النعمة، واستشهد بقول الشاعر:

---

(١) أوائل المقالات، ص ١٧.

(٢) سورة القلم، آية ٤٢.

(٣) سورة ص، آية ١٧

❊ له عليَّ أيادٍ لست أكفرها ❊

وإنما الكفر ألا تشكر النعم. وقال في معنى الروح في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾: إنها روح مخلوقة أضافها إلى نفسه، كما أضاف البيت إلى نفسه.

وقد قال العلامة الطوسي صاحب (تجريد الاعتقاد): إن وجوب الوجود يدل على سرمديته، ونفي الزائد، والشريك، والمثل، والتركيب بمعانيه، والضد والتحيز والحلول، والاتحاد، والجهة، وحلول الحوادث فيه، والحاجة، والألم مطلقاً، واللذَّة المزاجية، والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً، والرؤية. وأما اليد والوجه والقدم والكرم والرضى والتكوين.. إلخ[1]، ويشير في آخر كلامه إلى عدم وجود صفات قديمة هي يد ووجه، كما ذهب إليه المجسمة، كما أن قدمه هو ذاته، ولا يوجد صفة بمعنى القدم، كما ذهب إليه الأشاعرة، وأن الرحمة، والكرم، والرضى، صفات مغايرة للذات فهي من صفات الفعل برأيه، كما أن التكوين الذي قال به بعض الأحناف ليس صفة قديمة لله، وكلامه(رحمه الله) برهان على نفي هذه الأوصاف التي لا تكون إلا للممكن، وليست من أوصاف واجب الوجود، لأنه أحدٌ صمدٌ، فلا يكون هناك شيءٌ زائد عن الذات في مرتبة الذات، ولا شريك له لأنه: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا﴾، كما أنه لا مثل له، خلافاً لما ذهبت إليه المعتزلة، من أن (ذاته تماثل سائر الذوات الأخرى)، ولا تركيب في ذاته، لأن المركب يحتاج إلى أجزائه، والله غني مطلقاً، وأنه لا ضِدَّ له، لأن الضد هو المساوي في القوة، الممانع، والباري لا يساويه شيء، والتحيز من صفة الأجسام فلا يكون الله في حيز، ومثله الحلول الذي ادعته النصارى وبعض الصوفية من كون الله حل في عيسى أو في العارف، فإنه لا يحل في غيره، وهكذا الاتحاد لاستحالته عقلاً،

(١) كشف المراد، ص ٢٩٠ – ٣٠١، طبع جامعة المدرسين عام ١٤٠٧هـ.

والجهة منفية عنه، خلافاً للمجسمة الذين زعموا أن الله في السماء فقط، طبقاً لروايات ضعيفة أو مؤوّلة، ولا يحتاج إلى غيره، لأنه الصمد، أي المصمود له في الحوائج من الغير، ولا يتألم أو يلتذُّ، لأنهما من صفات ذوي الأمزجة من الحيوانات، وأن صفاته عين ذاته، فليس هناك معانٍ أو أحوال، (كما ارتأت الأشاعرة والمعتزلة)، قال أمير المؤمنين(عليه السلام): «**أول الدين معرفته، وكمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة**»، وأنه لا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، أما في الدنيا فأكثر المسلمين على ذلك، ما عدا المجسّمة، وأما في الآخرة، فالرؤيا الواردة المراد بها اليقين به، لأن الله تعالى لا يكون فيه شك من قبل المؤمنين في الآخرة، ورؤيته بمعنى رؤية نعمه أو قدرته، تعالى الله عن أن يُرى.

هذه خلاصة كلام العلامة الطوسي، بيناه سابقاً لما يحتوي عليه من معانٍ، وقد تبعه في كل ذلك تلميذه العلامة الحِلّي في شرحه للكتاب. وقال في الباب الحادي عشر: «**أنه تعالى ليس بمركب، وليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، ولا يجوز أن يكون في محل، ولا يصح عليه اللذة والألم، ولا يتحد بغيره، وليس محلاً للحوادث، ولا يُرى بالبصر، وليس له شريك**»[1].

التوحيد الذاتي

يُعنى بالتوحيد في الذات أمران: الأول أن ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثاني أن ذاته تعالى متفرد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبر عن الأول بأحدية الذات، وعن الثاني بواحديته. وقد ورد في روايات أهل البيت(عليهم السلام): أنه تعالى واحد أحدي المعنى[2].

---

(١) للمزيد، راجع بعض مصادر الشيعة التي تحدثت عن وجهة نظرهم حول تقسيمات التوحيد وما يترتب عليه، دراسة الشيخ هاشم معروف الحسنى (بين الشيعة والأشاعرة والمعتزلة، والإلهيات للشيخ السبحاني، ودراسة الشيخ حسين العايش، وبعض المصادر التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة فراجعها.

(٢) التوحيد، للشيخ الجليل الصدوق: الباب ١١، الحديث ٩.

أقسام التركيب

اعلم أن التركيب على أقسام، ولكل قسم منها عنوان خاص، يتعلق بإثبات وجود الله تعالى، وهي:

١ - **التركيب من الأجزاء العقلية فقط،** ويتلخص في الجنس والفصل، وهو أن الوجود دون الماهية، وهي: تُتَصوّر في الوجود الماهوي، والماهية هي: حدُّ الوجود، لأن الوجود ليس له حد، بل هو متناهٍ وهو محض، فلا يتصور فيه هذا القسم من التركيب والأجزاء، لأن الماهية في ذاتها الوجود والعدم، لذلك أشار الطباطبائي (رحمه الله) بقوله: إن الماهية لا موجودةٌ ولا محدودة[1]، وصاحب الوجود ليس كذلك، لأنه واهب الوجود وليس العدم.

٢ - **التركيب منهما ومن الأجزاء الخارجية،** كالمادة والصورة والأجزاء العنصرية. مثال على ذلك تركيب خلايا وأجزاء البدن الإنساني، وأن كل جزء منها له تركيب خاص ومعقد، وحتى هذا التركيب لا يتصور في حق الله تعالى، لأنها تعتمد أو تتوقف على محتاج، والله سبحانه لا يتوقف على ذلك، لأن كل مركب مفتقر إلى الأجزاء، والله ليس كذلك، لأنه يتنافى مع كونه واجب الوجود، فالاحتياج من صفات الممكن، وهذه للمادة، والله ليس كذلك.

٣ - **التركيب من الأجزاء المقدارية،** كأجزاء الخط والسطح، والمدَّعَى أن ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً، والدليل على أنه ليس مركباً من الأجزاء الخارجية والمقدارية، أنه سبحانه منزه عن الجسم والمادة. والبرهان على عدم كونه مركباً من الأجزاء العقلية هو أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، وما لا ماهية له ليس له أجزاء عقلية، التي هي الجنس والفصل. والوجه في انتفاء الماهية عنه تعالى بهذا المعنى، هو أن الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم،

---

(١) البداية ص١٦.

فكل ماهية من حيث هي، تكون ممكنة، فما ليس بممكن لا ماهية له، والله تعالى بما أنه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهية له.

دلائل وحدانيته

التعدد يستلزم التركيب، فلو كان هناك واجب وجود آخر، لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلا بد من تميز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم تركب كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك، والآخر إلى ما به الامتياز، وقد عرفت أن واجب الوجود بالذات بسيط، ليس مركباً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية. صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر، قد تبين أن واجب الوجود بالذات لا ماهية له، فهو صرف الوجود، ولا يخالط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أن كل حقيقة من الحقائق إذا تجردت عن أي خليط، وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تُثَنّى وتُعَدَّد. وعلى هذا، فإذا كان سبحانه - بحكم أنه لا ماهية له - وجوداً صرفاً، لا يتطرق إليه التعدد، ينتج أنه تعالى واحد لا ثاني له ولا نظير، وهو المطلوب.

التوحيد الذاتي في القرآن والحديث

إن القرآن الكريم عندما يصف الله تعالى بالوحدانية، يصفه بـ(القهّارية) ويقول: ﴿هُوَ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ﴾[1]، وبهذا المضمون آيات متعددة أخرى في الكتاب المجيد، وما ذلك إلا لأن الموجود المحدود المتناهي مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه، فإذا كان قهّاراً من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود، فاللامحدودية تلازم وصف القهّارية. ومن هنا يتضح أن وحدته تعالى ليست وحدة عددية ولا مفهومية، قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله): إن كلا من الوحدة العددية، كالفرد الواحد من النوع، والوحدة النوعية، كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الأنواع الكثيرة، مقهور بالحد الذي يميز الفرد عن الآخر، والنوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شيء، وهو القاهر فوق كل شيء، فليس بمحدود في

(١) سورة الزمر، آية ٤٢.

شيء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحق لا يعرضه باطل، فلله من كل كمال محضه"[1]، ثم إن إمام الموحدين علياً(عليه السلام) عندما سئل عن وحدانيته تعالى، ذكر للوحدة أربعة معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى، واثنان منها ثابتان له. أما اللذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحدة العددية والوحدة المفهومية، حيث قال: فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفَّر من قال إنه ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنه تشبيه، وجل ربنا وتعالى عن ذلك. وأما اللذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطة ذاته، وعدم المثل والنظير له، حيث قال: وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبيه، وأنه عز وجل أحدي المعنى لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم"[2].

نظرة إلى مسألة التثليث

- نظرية التثليث عند النصارى:

إن كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية، تحكي عن أن الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية التي تبنى عليها عقيدتهم، ولا مناص لأي مسيحي من الاعتقاد به، وفي عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحِّدين غير مشركين، وأن الإله في عين كونه واحداً ثلاثة، ومع كونه ثلاثة واحد أيضاً. وأقصى ما عندهم في تفسير الجمع بين هذين النقيضين، هو أن عقيدة التثليث عقيدة تعبدية محضة، ولا سبيل إلى نفيها وإثباتها إلا الوحي، فإنها فوق التجريبات الحسية والإدراكات العقلية المحدودة للإنسان.

- نقد هذه النظرية:

ويلاحظ عليها أولاً: أن استناد هذه النظرية إلى الوحي من طريق الأناجيل مردود، لأنها ليست كتباً سماوية، بل تدل طريقة كتابتها على أنها أُلِّفت بعد

---

(١) الميزان: ج ٦ ص ٨٨ - ٩٨.

(٢) التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث ٣.

رفع المسيح إلى الله سبحانه، أو بعد صلبه على زعم المسيحيين، والشاهد أنه وردت في آخر الأناجيل الأربعة كيفية صلبه ودفنه ثم عروجه إلى السماء.

أضف إلى ذلك أن عقيدة التثليث بالتفسير المتقدم مشتملة على التناقض الصريح، إذ من جانب، يُعَرِّفون كل واحد من الآلهة الثلاثة بأنه متشخص ومتميز عن البقية، وفي الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً حقيقة لا مجازاً، أفيمكن الاعتقاد بشيء يضاد بداهة العقل، ثم إسناده إلى ساحة الوحي الإلهي؟!.

وثانياً: نسأل ما هو مقصودكم من الأقانيم والآلهة الثلاثة، التي تتشكل منها الطبيعة الإلهية الواحدة، فإن لها صورتين لا تناسب واحدة منهما ساحته سبحانه. وأن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجود مستقل عن الآخر، بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص ووجود خاص، ويكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل وشخصية خاصة مميزة عما سواها. لكن هذا هو الاعتقاد بتعدد الإله الواجب بذاته، وقد وافتك أدلة وحدانيته تعالى.

و أن تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الإله هو المركب من هذه الأمور الثلاثة، وهذا هو القول بتركب ذات الواجب، وقد عرفت بساطة ذاته تعالى.

- تسرب خرافة التثليث إلى النصرانية

إن التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء(عليهم السلام) -بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم- إلى الشرك والوثنية تحت تأثير المضلين، إن عبادة بني إسرائيل للعجل في غياب موسى(عليه السلام) أظهرُ نموذجٍ لما ذكرناه، وهو مما أثبته القرآن والتاريخ، وعلى هذا فلا عجب إذا رأينا تسرب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية، بعد ذهاب السيد المسيح(عليه السلام) وغيابه عن أتباعه. إن القرآن الكريم يصرح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح، ولقد أثبتت الأبحاث التاريخية أن هذا التثليث كان في الديانة البرهمية والهندوكية قبل

ميلاد السيد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الرب الأزلي الأبدي لديهم في ثلاثة مظاهر وآلهة:

(١) براهما (الخالق)، (٢) فيشنوا (الواقي)، (٣) سيفا (الهادم). وبذلك يظهر قوة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي (غوستاف لوبون) قال: لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من حياتها، مع أخذ ما تيسر من المفاهيم الفلسفية والدينية اليونانية والشرقية، وهكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصرية والإيرانية، التي انتشرت في المناطق الأوروبية حوالي القرن الأول الميلادي، فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوناً من الأب والابن وروح القدس، مكان التثليث القديم المكون من (نروبى) و(وزنون) و(نرو)[1].

نظرة في الأفعال الإلهية

نلاحظ صدور الأفعال الصادرة من المخلوقات، من الإنسان إلى الطبيعة العادية التي جبلت عليها هذه المخلوقات، وهذه الأفعال كلها عائدة إلى أفعال الله تعالى، وليست من وحي الاستقلال، وأفعال الإنسان على قسمين هما:

- **أفعال غير اختيارية**، والتي لا يملك فيها الإنسان إرادة التغيير، وهذه عائدة إلى القدرة الإلهية، مثالها، الموت، والحياة وما يتعلق بهما.

- **وأفعال اختيارية**، للإرادة البشرية القدرة على التحكم فيها، مثالها، تناول الطعام، والنكاح، وارتداء الملابس، والتعامل مع الآخرين، هذه يمتلك الإنسان فيها حرية الاختيار.

وبحسب النظرة الإسلامية فإن الله تعالى هو المؤثر الحقيقي والأصيل في التصرفات أو الأفعال الغير اختيارية، من قوة وضعف، إذ الفاعل فيها هو الله، وما نشاهده في عالم الكون، والطبيعة، والمخلوقات المختلفة، أنها عائدة في استمراريتها إلى واجب الوجود، وقدرته وتأثيره عليها سواء كانت بالواسطة أو المباشرة.

---

(١) قصة الحضارة، ويل ديورانت ج٢ ص٤٣ نقلاً عن الإلهيات بتصرف ملحوظ، ج١ ص٥٤.

ففي الخالقية -وهي المرتبة الثالثة من مراتب التوحيد- تناقش هذه المسألة الكلامية المهمة، وهي التوحيد في الخالقية، والذي يعني: أنه لا خالق إلا الله، وأن الوجود برمته مخلوقه، وقد أكّد القرآن الكريم على هذه الحقيقة إذ قال: ﴿**قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ**﴾[2].

وليس الوحي وحده يثبت ذلك، بل يقول به العقل ويؤكده، لأن كل ما سوى الله ممكن محتاج، وترتفع حاجته ويتحقق وجوده من جانب الله. إن التوحيد في الخالقية لا يعني نفي أصل السببية والعِلِّية في عالم الوجود، لأن تأثير كل ظاهرة مادية في مثلها منوط بإذن الله، ووجود السبب وسببيته كلاهما من مظاهر المشيئة الإلهية، فالله سبحانه هو الذي أعطى النور والضوء للشمس والقمر، وإذا أراد سلبه عنهما فعل ذلك دون مانع ومنازع، ولهذا كان الخالق الوحيد بلا ثان. وقد أيد القرآن الكريم - كما أسلفنا في الأصل الثامن - قانون العلية ونظام السببية في الكون، قال الله: ﴿**يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ**﴾[3]، فقد صرحت الآية المذكورة بتأثير الرياح التي يرسلها الله في تحريك السحاب وسوقها.

إن تعميم خالقية الله على جميع الظواهر الطبيعية، لا يستلزم أبدا أن ننسب أفعال البشر القبيحة إلى الله تعالى، لأن كل ظاهرة من الظواهر الكونية، لكونها كائناً إمكانياً، كان مستحيلاً أن ترتدي ثوب الوجود من دون الاستناد إلى القدرة والإرادة الإلهية الكلية. ولكن في مجال الإنسان يجب أن نضيف إلى ذلك، أن الإنسان لكونه كائناً مختاراً، وموجوداً ذا إرادة، فهو يفعل أو يترك بإرادته واختياره بحكم التقدير الإلهي، أي إن الله قدّر وشاء أن يفعل الإنسان

---

(١) سورة الرعد، آية ١٦.

(٢) سورة غافر، آية ٦٢.

(٣) سورة الروم، آية ٤٨.

ما يريد فعله بإرادته، ويترك ما يريد تركه بإرادته، لهذا فإن اصطباغ الفعل البشري من حيث كونه طاعة أو معصية لله تعالى، ناشئ من نوعية إرادة واختيار الإنسان نفسه.

وبعبارة أخرى: إن الله واهب الوجود، والوجود مطلقاً مستند إليه، ولا قبح في الأمر من هذه الناحية، قال تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾[1]. ولكن جعل وجود هذا الفعل مطابقا أو غير مطابق لمعايير العقل والشرع، نابع في الحقيقة من كيفية اختيار الإنسان وإرادته، وعزمه.

ولإيضاح المقصود نأتي بمثال: إن الأكل والشرب من أفعال الإنسان بلا ريب، فيقال أكل فلان وشرب، ولكن كلاً من الفعلين يشتملان على جهتين:

الأولى: الوجود، وهو الأصل المشترك بينه وبين سائر الموجودات.

الثانية: تحديد الوجود وصَبُّه في قالب خاص، وانصباغه بعنواني الأكل والشرب.

فالفعل من الجهة الأولى منسوب إلى الله سبحانه، فلا وجود في الكون إلا وهو مُفاضٌ منه تعالى، ولكنه من الجهة الثانية منسوب إلى العبد، إذ هو الذي باختياره وقدرته صبغ الوجود بصبغة خاصة، وأضفى عليه عنواني الأكل والشرب، فهو بفمه يمضغ الغذاء ويبلع الماء. وبعبارة أخرى: إن الله سبحانه هو الذي أقدر العبد على إيجاد الفعل، وفي الوقت نفسه أعطى له الحرية لصرف القدرة في أي نحو شاء، وهو صرفها في مورد الأكل والشرب[2].

وقد عُبِّر عن هذه العلاقة بالوجود (الرابطي)، إذ أنها -أي المخلوقات- محتاجة إلى عِلّة، فوجودها له رابطة بالقدرة الإلهية، وجميع أفعالها تحتاج في وجودها إلى الله سبحانه وتعالى، وليس لها استقلالية في نفسها، وبما أن أفعال

---

(١) سورة السجدة، آية ٧.

(٢) العقيدة الإسلامية - الشيخ جعفر سبحاني ص ٤٩.

كل موجود هي مفتقرة إلى غيرها، فهي إذاً محتاجة إلى الوجود (الرابطي) وهو الله تعالى. لذلك إذاً خرجت هذه المخلوقات في جميع أفعالها عن الوجود (الرابطي)، وإن كانت هذه المسألة محل نزاع عند المتكلمين، إذ أنهم اختلفوا في أفعال الإنسان وذهبوا إلى آراء، وهي:

اختلاف المدارس الكلامية في الفاعلية

يختلف متكلمو المسلمين في أفعال العباد من جهة الاختيار وعدمه اختلافاً كبيراً، وتكاد تكون هذه المسألة من أبرز المسائل في علم الكلام، بل هي الفارق الوحيد الذي يميز أهل القول بالعدل، عن سواهم من القائلين بالجبر. ولهم فيها ثلاثة آراء:

(**الأول**) الجبر: فقد ذهب قوم وعلى رأسهم الجهم بن صفوان، إلى القول بأن كل ما يصدر عن الإنسان من خير أو شر فهو مضطرٌّ عليه، مُلْجَأٌ إليه، مقهور على فعله، وأنه ليس له اختيار في أن يفعل أو لا يفعل، وقد تبعهم على هذا الأشاعرة من بعدهم، فنسبوا الخير والشر كله لله، وغلا الجهم بن صفوان في ذلك فقال: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسَب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسَب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، وأزهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً[1].

(**الثاني**) الاختيار الصرف أو التفويض: وهو في معناه معاكس للجبر تماماً، وملخصه أن الإنسان هو الفاعل المستقل في جميع أفعاله وشؤونه، وليس لله تعالى تأثير في شيء من قدرته واختياره وفعله، غاية ما هناك أن الله وهبه القدرة، وأقدره على فعل الخير كما أقدره على فعل الشر، لكن إقدار الله له لا يمنع من

---

(١) الملل، للشهرستاني ج ١ ص ٤٧.

نفوذ إرادة الإنسان، وهذا هو المنسوب إلى الجمهور من المعتزلة، "فقد اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربُّ منزه أن يضاف إليه شَرٌّ وظلم، وهو كفرٌ ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلا"[1].

وكان واصل بن عطاء رأس الاعتزال يقرر ذلك فيقول: إن الباري حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شَرٌّ وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله... قال: ويستحيل أن يخاطَب العبد بـ(إفعل) وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحسُّ من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"[2].

(الثالث): وهو التوسط بين هذين الرأيين، ومردُّه إلى أن الإنسان ليس له كمال الاختيار، ولا كمال الاضطرار، بل هو من جهةٍ مضطرٌّ، كما هو من جهةٍ أخرى مختار، وقد جمع الاضطرار والاختيار في وقت واحد، لكن من جهتين. وهذا المذهب هو الذي حكاه الأشعري عن هشام بن الحكم، ونُسِبَ إليه أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، واضطرار له من وجه، اختيار له من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون إلا عند حدوث السبب المهيِّج. وقد جرى هشام بمقالته هذه على ما جرى عليه جمهور الشيعة الإمامية، فقد ذهبوا إلى أنه لا جبر ولا تفويض، وإنما هو أمر بين أمرين. وهم بهذا لا يثبتون للإنسان الجبر المحض، كما ذهب إليه الجهم وأتباعه، وغيرهم، ولا يثبتون التفويض والاختيار المحض، كما قال به المعتزلة، بل اختاروا طريقاً وسطاً يتلاءم مع واقع الإنسان في أفعاله، ولا يتنافى مع عدل الله سبحانه، كما ترتب ذلك على قول المجبرة الذين قصدوا

(١) المصدر نفسه ص ٢٣.
(٢) السابق.

إلى التوحيد، وأنه لا مؤثر في الوجود غير الله، فوقعوا في نسبة القبيح والظلم إليه، ولا يمسُّ عموم قدرة الله كما ترتَّب ذلك على قول المعتزلة، الذين قصدوا إلى تنزيه الخالق من الظلم والقبح، فوقعوا فيما هو أشنع، وهو الحدُّ من سلطان الله ومن تأثيره في فعل الإنسان.

ورأي هشام وسائر الشيعة هو توفيقٌ بين ذينك الرأيين، وتوسُّطٌ بين الفريقين، وهم قد أخذوا هذا القول عن الأئمة من أهل البيت(عليهم السلام)، وتتبعوا فيه آثارهم، فقد جاء عن الإمام الصادق(عليه السلام) في حديث المفضل أنه قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين[1]. وجاء في حديث يونس بن عبد الرحمن عن الإمامين الباقر والصادق(عليه السلام) أن الله أعزُّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال (السائل): فسُئِلَ هل بين الجبر والقدرة منزلة ثالثة؟، قال: نعم أوسع مما بين السماء والأرض[2].

والإمام الصادق(عليه السلام) أول من قرَّر فكرة الأمر بين أمرين، وعنه أخذها الشيعة، واتسعت لأكثر من تفسير، ومن تلك التفاسير ما حكي عن هشام نفسه أنه قال: إن الأفعال اختيار من جهة أنه أرادها وأكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون إلا عند حدوث السبب المهيِّج. ويقصد بذلك أن الأفعال التي تصدر عن الإنسان هي نتيجة أسباب متعددة، وكل واحد منها له تأثير في حصولها، منها حركة الإنسان واكتسابه للفعل، وهي ترجع إليه مستقلاً بها، ومنها رغبته المهيِّجة له على الفعل، وهذه لا ترجع إليه وحده، ولا يستقل بها، بل هي من فعل الله.

فإذن: الفعل الصادر عن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة، من الاضطرار بملاحظة السبب المهيِّج، ومن الاختيار بملاحظة ما يستقل به الإنسان من

---

(١) التوحيد ص ٣٧١.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٦٩.

الحركة واكتساب الفعل، فهو يصدر عن مجموع هذه الأسباب التي كان بعضها من فعل الإنسان واختياره، وبعضها من فعل الله تعالى[1].

إن الدليل على التوحيد الربوبي واضح تمام الوضوح، لأن تدبير عالم الخلق، في مجال الإنسان والكون، لا ينفصل عن مسألة الخلق، وليس شيئاً غير عملية الخلق. فإذا كان خالق الكون والإنسان واحداً، كان مدبرهما بالطبع والبداهة واحداً كذلك، لوضوح العلاقة الكاملة بين عملية التدبير وعملية الخلق للعالم. ولهذا فإن الله تعالى عندما يصف نفسه بكونه خالق الأشياء، يصف نفسه في ذات الوقت بأنه مدبرها: **﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾**[2].

نظرة للتوحيد في التشريع والحاكمية

وهذه من منهجية التوحيد في الربوبية، لأنها نوع من التدبير للأفراد والمجتمع، حيث يحتاج الإنسان إلى مجموعة من القوانين والنظم التي تنظم علاقاته بربه أولاً، والمجتمع والأسرة ثانياً، ففي تشريعاتها ونظمها تحتاج لمن يعطيها الأسس الأولية التي ترتكز عليها تلك التشريعات والنظم. ولا يشك عاقل في أن حياة الإنسان الاجتماعية تحتاج إلى قانون ينظم أحوال المجتمع البشري وأوضاعه، ويقوده إلى الكمال الذي خلق له، (وكلٌّ ميسَّرٌ لما خلق له). غير أن القرآن الكريم لم يعترف بتشريع للبشرية سوى تشريع الله سبحانه، ولا قانون سوى قانونه، فهو يراه المشِّرع الوحيد الذي يحق له التقنين خاصة، وغيره المنفذ للقانون الإلهي المطبق لتشريعه. وقد وردت في هذا الصدد آيات في الذكر الحكيم، نكتفي بذكر قسم منها: **﴿ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ**

(١) هشام بن الحكم - الشيخ عبد الله نعمة ص ١٩١.

(٢) سورة المؤمنون، آية ٨٤.

﴿تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[1]. فالمراد من حصر الحاكمية على الله هو حصر الحاكمية التشريعية عليه سبحانه، فالآية تهدف إلى أنه لا يحق لأحد أن يأمر وينهى ويحرِّم ويحلِّل سوى الله سبحانه، ولأجل ذلك قال بعد قوله: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾: ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾. فكأن أحداً يسأل عن أنه إذا كان الأمر مختصاً به سبحانه فماذا أمر الله في مورد العبادة؟ فأجاب على الفور: ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾.

كما أن قولنا في حصرية التشريع لله تعالى، لا يمنع من أن يكون للبشر حق التشريع، وجعل القانون والنظام الذي يتكفل بحاجياتهم وتنظيم أمور معاشهم، بشرط ألاّ يكون في تشريعهم تعدٍ على قوانين وأنظمة السماء. (الأحكام الثابتة والمتغيرة في الشريعة)، للسيد الطباطبائي (المقالات التأسيسية).

كذلك الأمر بالنسبة للحكومة، فلا ولاية لأحد على أحد إلا لله سبحانه وتعالى، فالولاية منحصرة في وليِّ الأمر، والحكومة ضرورة للبشر لتنفيذ الأحكام بصورة سليمة وصحيحة، وعدم الانحراف عن القوانين الإلهية، ولكن بما أن الحاكم ملزوم أن يكون مماثلاً لنوع البشر، وأنه تعالى لا يمارس الحكومة بالمباشرة، فلا بد من أن ينصب بعض البشر المباشرين في بعض الأحكام لحكومته، فإن الله تعالى يأذن لقوم أن يتدبّروا شؤون المجتمع، فيحافظون على الأحكام والمبادئ والأخلاقيات الإلهية، ويقومون بها خير قيام، وتكون لهم الولاية بصورة عامة بتفويض من الله تعالى.

ولنا على ذلك أدلة:

الأدلة على التوحيد في التشريع والحاكمية

المرتبة الثالثة من مراتب التوحيد هي التوحيد في الخالقية، بمعنى أنه لا خالق إلا الله، وأن الوجود برمته مخلوقه، وقد أكد القرآن الكريم على هذه

(١) سورة يوسف، آية ٤٠.

الحقيقة إذ قال تعالى: ﴿قُلِ اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1] وقال سبحانه: ﴿ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ﴾[2].

وليس الوحي وحده يثبت ذلك، بل يقول به العقل ويؤكده، لأن كل ما سوى الله ممكن محتاج، وترتفع حاجته ويتحقق وجوده من جانب الله. إن التوحيد في الخالقية لا يعني نفي أصل السببية والعلية في عالم الوجود، لأن تأثير كل ظاهرة مادية في مثلها منوط بإذن الله، ووجود السبب وسببيته كلاهما من مظاهر المشيئة الإلهية، فالله سبحانه هو الذي أعطى النور، والضوء للشمس والقمر، وإذا أراد سلبه عنهما فعل ذلك دون مانع ومنازع، ولهذا كان الخالق الوحيد بلا ثان، كما أكدته الأدلة الكثيرة[3].

وحيث أن التشريع والحكومة نوع من التدبير والتنظيم للفرد والمجتمع، وعلى ضوء ما ذكرناه من التوحيد في الربوبية لله تعالى، ينحصر التدبير الحقيقي في العالم لله تعالى، وأن التدبير للأمور المختلفة من حاجيات البشر، سواء في المجالات التشريعية أو التكوينية، منحصرة بصورة مستقلة في الله تعالى، وأما غيره فإنه لا يملك حقاً في الربوبية والتدبير في هذه المجالات، فلا يملك الإنسان مهما كان الحق في التصرف في مثل هذه الأمور، نعم في بعض المجالات المخصصة لبعض البشر ممكن، ولكن ذلك لا يكون إلا بإذن من الله تعالى، كما سوف تعرفه في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

إن التقنين والتشريع - بما أنه ملزوم للنوع - من لوازم حياة الإنسان، والتحديد يكون ضمن القوانين المعينة لذلك، فتكون الحكومة ملازمة لتطبيقها في الداخل على الفرد والمجتمع، لتكون مخوَّلة في التصرف في شؤون الناس، وهذه أيضاً لا تكون إلا لله تعالى، إذ أنها منحصرة فيه ذاتاً، لأن

---

(١) سورة الرعد، آية ١٦.

(٢) سورة غافر، آية ٦٢.

(٣) التوحيد والشرك، السبحاني، ص ٢٣.

له الولاية المطلقة على الأموال والأنفس، فهو المالك الحقيقي لتلك الأمور، ومِلكيتنا مهما كان نوعها تكون من مقولة المِلكية الاعتبارية، وهناك فرق بينهما واضح، لأن الملكية الحقيقية للشيء متوقفة على أن يكون وجود الشيء وبقاؤه بحوزة المالك، أي الموجود له والذي يعتمد في وجوده على المالك الحقيقي وهو الله تعالى.

خلافاً للمِلكية الاعتبارية، فهي نوع من التصرفات في المملوك مجازاً، من قبيل تصرفات الإنسان المالك في عبده، أو المالك في ملكه، وهي جهة اعتبارية، تعرض للأشياء عن طريق العرض لا الذات، والمالك للعبد بهذه الملكية لا يجوز له عقلاً إلا استعماله فيما يقدر عليه من الأعمال، وتعذيبه من غير صدور ذنب منه ظلم في حقه وتعدٍّ عليه. وقد نزَّل الله تعالى نفسه - بمقتضى رحمته الواسعة- منزلة هذه الموالي الاعتبارية، كأنه تعالى أعتقهم عن الرِّقِّيَّة الذاتية التي يستحيل انسلابها عنهم، ولم يبق له إلا الملكية الاعتبارية الحاصل نظيرها لبعض العباد على بعضهم، وهذا كرم عظيم لا يدرك أمده إدراك المدركين، ومقتضى هذه المرتبة، أنه لا يجوز له تعالى تعذيب العباد إلا عقوبة لهم على كسب السيئة والاقتحام في المعصية.

فبهذا التقريب لحقيقة أن الملكية الحقيقية لله تعالى، والاعتبارية للإنسان، نصل إلى غاية أن التشريع الحقيقي لا الاعتباري ملك لله تعالى، فليس لأحد حق في إصدراه أو تغييره أو تبديله، إلا بإذنه سبحانه.

إن التشريع الصحيح والمتكامل، مختص بمن يلاحظ ويراعي مصالح الناس بالأصل بصورة ممكنة، وهذا يتوقف حقيقة على العلم والإحاطة التامة بتلك الموارد، أي إحاطة تامة بحقائق الأشياء، بخصوص ما يجول بخواطر هذا الإنسان وما يضره وما يصلحه، وطرق سعادته وشقائه، وسلوكه مسلك الخير أو الشر، وتقنين نوازعه ورغباته وشهواته، وهذه لا يقدر عليها إلا من بيده خلقه وتركيبه وتصوره، وهو خالقه الله تعالى، وإذا لاحظنا ما تفرد به

التشريع الإسلامي عن غيره من سائر التشريعات الأرضية الوضعية التي وضعها الإنسان، نرى ثمة فرقاً كبيراً بينه وبينها، وما يتوهمه بعض المثقفين المتأوربين اليوم، من أن الشريعة الغربية قد خلفت شرائع سابقة، ولم تنشأ في عصر معين، ولا بيئة خاصة، ولم تسق في النطاق التأريخي للعصر الذي وضعت فيه! مع أنا لو لاحظنا سرعة (التقدم العلمي) الفائق في هذا العصر، لرأينا أن كل يوم يمضي على أهله هو بمنزلة عقد (١٠ سنوات) من الزمن الماضي، فإذا كانت الإشكالية على الشريعة الإسلامية أنها تقيدنا بنطاق تاريخي محدد، فكل ما يسنه الغرب من شرائع هو كذلك مقيد بنطاقه الزمني، ويصبح بعد فترة وجيزة تاريخياً بائداً، بل إن التقدم العلمي السريع يكشف عن أخطاء التشريعات، بنفس الدرجة التي يتقدم بها العلم والتكنولوجيا، وبذلك لا تبقى الثقة مستمرة بالتشريعات الغربية، فلماذا الدعوة المحمومة هذه إلى التزام التشريع الغربي، على حساب الشريعة الإسلامية؟، أما إذا كانت ملاكات التشريع في الغرب، هي (المصالح والمفاسد) البشرية، فهي لا بد أن تستقر ولا تكون عرضة للأهواء، ولا تتأرجح بإرادات سلطوية، تشرع ما يجب أن يتغير، لأن المصالح البشرية ثابتة ومستقرة، وهي عامة لكل البشر، لا تفرق بين عنصر وعنصر، ولا شعب وشعب، ولا زمان وزمان، ولا طائفة وطائفة، وهذا هو ما ابتنيت الشريعة الإسلامية عليه، لأنها تتبع إرادة السماء، بعد الاعتقاد بوجود (الله)، العالم بمصالح عباده وما يفسد وجودهم، ولذلك فإن شريعة الإسلام، هي (إلهية) قبل أن تكون (أرضية) و«دين الله لا يقاس بالعقول» و«**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة**».

هكذا يفكر المسلمون، ويلتزمون بشريعة الإسلام، بعد أن وجدوا في هذا الدين الطريق الصالحة للحياة، والشريعة الموافقة للعقل والعدل والوجدان، والبعيدة عن الظلم والعدوان، وبعد أن جربت الجماهير -طوال القرن الماضي وما سبقه- حضور الأنظمة المختلفة: المستبدة والقبَلية والملكية والجمهورية

الغربية، وذاقت الأمرين من النظم المدعية للحرية والتابعة للغرب، ووضح لها فشل القوانين والدساتير المستلهمة من الغرب، والتي طبقت حرفياً في جميع الأرض الإسلامية، فلم تجن الشعوب منها إلا البلاء والتخلف الحضاري المشهود، وقد وجدت الجماهير هذه النظم الغربية وتشريعاتها فارغة من كل عدل وخير ومصلحة، فلجؤوا إلى الدعوة إلى تطبيق الإسلام الذي ميزوا بكل وجودهم ما فيه من خير وبر وعدل.

وهذا ما مُيز به التشريع الإلهي عن التشريع الوضعي، لأنه الوحيد القادر على تشخيص حاجيات عباده، إذ يسن لهم ما يتوافق مع فطرتهم وحياتهم وعاطفتهم أيضاً، وهذا الذي لم يستطع أحد -حتى من الكفار في تلك الأزمنة- إنكاره، فتاريخ الأنبياء(عليهم السلام) يشهد بأن مسألة التوحيد في الخالقية، لم تكن قط موضع نقاش في أممهم وأقوامهم، وإنما كان الشرك -لو كان- في تدبير الكون، وإدارة العالم الطبيعي، الذي كان يتبعه الشرك في العبادة. فمشركو عصر النبي إبراهيم الخليل (عليه السلام) كانوا يعتقدون بوحدة خالق الكون، إلا أنهم كانوا يعتقدون خطأً بأن النجوم والكواكب هي الأرباب والمدبرات لهذا الكون، وقد تركزت مناظرة إبراهيم لهم على هذه المسألة كما يتضح ذلك من بيان القرآن الكريم.

وكذا في عهد النبي يوسف(عليه السلام) الذي كان يعيش بعد النبي إبراهيم الخليل (عليه السلام)، فإن الشرك كان في مسألة الربوبية، وكأن الله بعد أن خلق الكون، فوض أمر تدبيره وإدارته إلى الآخرين. ويتضح هذا جلياً من الحوار الذي دار بين يوسف الصديق(عليه السلام) وأصحابه في السجن، إذ يقول: **﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**.

كما ويستفاد من آيات القرآن الكريم، أن مشركي عصر الرسالة كانوا يعتقدون بأن بعض مصيرهم إنما هو بأيدي معبوداتهم، إذ يقول: **﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً﴾**، ويقول أيضاً: **﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ﴾**.

يعني أنه لا معبود إلا هو. إلى غير ذلك من مراتب التوحيد المطروحة في كتب العقائد، وقد أولى الذكر الحكيم مزيداً من الاهتمام بالمرتبة الرابعة، أعني: التوحيد في العبادة، ولذلك نجد المسلمين يشهدون خلال صلواتهم اليومية بالتوحيد في العبادة، حيث يتلون قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وبالتالي أصبح التوحيد في العبادة شعاراً للمسلمين، ولا يدخل أحد حظيرة الإسلام إلا بالاعتقاد به، وتطبيق العمل على وفقه، فمن رفضه اعتقاداً أو خالفه عملاً فهو مشرك وليس بمسلم. إنه سبحانه يركز على أن الهدف من وراء بعث الأنبياء، هو دعوة الناس إلى التوحيد في العبادة، ونبذ عبادة الطاغوت، يقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾.

إنه سبحانه جعل التوحيد في العبادة أصلاً مشتركاً بين الشرائع السماوية التي أنزلها على المصطفين من عباده، وأمر النبي(ﷺ) أن يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء بينه وبينهم، ألا وهي التوحيد في العبادة، وقال: ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

إن الحدَّ الفاصل بين الموحِّد والمشرك، هو أن الموحِّد يستبشر بذكر الله سبحانه، خلافاً للمشرك الذي يستبشر بذكر غيره. قال سبحانه: ﴿وَإِذا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَإِذا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾، نعم هذا هو حال المشرك، فهو يستكبر عن عبادته سبحانه، كما يقول تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كانُوا إِذا قِيلَ لَهُمْ لا إِلهَ إِلاَّ اللهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾.

فعلى ضوء ذلك، لا اختلاف بين المسلمين في التوحيد في العبادة، وهو أصل اتفقت عليه كافة مذاهبهم، غير أن هناك موضوعات ربما يتصور أنها من مقولة العبادة لغيره سبحانه، أو من مصاديق البدعة، إن الصفات التي اتصف

بها الله تعالى تؤكد لنا حصرية العبادة به فقط دون غيره، لأنه الكامل المطلق، واللانهائي واللامحدود.

مما ذكرنا يُعلَم التلازم والترابط بين أقسام التوحيد النظري، في حين توصلنا إلى وجوده سبحانه وتعالى، فإن وجوده مرتبط بوحدانيته، وبساطته، وعدم تركيبه، أي التوحيد الذاتي، وهو تلازم عينية الذات للصفات، أي التوحيد الصفاتي، وأن صفاته عين ذاته، لا زائدة ولا خارجة عن الذات، وهذا مرتبط ومتلازم في عدم احتياج الذات لأفعالها وغيرها، إنما كل غيره محتاج، كما أن أقسام التوحيد الأفعالي مرتبطة ومتلازمة بالخالقية، والحاكمية، فعُلم من كل ذلك أن التوحيد النظري يتوسط نظاماً عقائدياً مترابطاً، لذلك لا يمكن قبول بعض أجزائه.

التوحيد العملي

الاعتقاد بالتوحيد النظري بأقسامه التي ذكرناها، يؤثر في حياة الإنسان وجوارحه، وفي نواحي ثقافته وفكره، واعتقاده وسلوكه الخارجي، وهنا نذكر بعض مجالات التوحيد العملي، والذي هو رتبة ثانية في مجالات التوحيد.

والتوحيد العملي له مراتب أهمها:

التوحيد العبادي

ونعني به، أنه تعالى وحده الذي يستحق العبادة، لما تتوفر فيه من خصائص التوحيد النظري، وهذا التوحيد هو الهدف الرئيس للإنسان، والملاحَظ أن التعبد والعبادة دافع فطري، وكل دافع فطري يتعرض للانحراف إفراطاً أو تفريطاً، لذلك يحتاج إلى توجيه وتعديل وإصلاح مستمر، كشرطٍ رئيسي لسعادة الإنسان المسلم، لأن الدوافع الفطرية ضرورية لسعادته، لذلك أودعها الله في الإنسان لإشباعها، والاستجابة لها، عن طريق يوصل الإنسان إلى الغاية العظمى والهدف الأسمى وهو الله تعالى.

كما أن العقل يأمر الإنسان أن يكون في تصرفاته السلوكية وفق أحكام وضوابط معينة، وأن لا تخرج عن نطاق الحدود المعقولة التي شرعها الله له،

لذلك بعث الله تعالى الأنبياء والمرسلين والأئمة الصالحين(عليهم السلام)، من أجل تلك الاستجابة الحيوانية، ولأجل ذلك سميت الأحكام الشرعية بل الحدود، ومن هذه الدوافع وأهمها دافع التعبد والعبادة، وقد بعث الله الأنبياء والأئمة(عليهم السلام) لتوجيه هذه الدوافع دون غيرها، مع تحديد صورة العبادة وأساليبها، بما يتناسب تماماً مع كمال الإنسان وسعادته: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾[1].

ويلاحَظ من خلال هذه الآية الشريفة، أنهم(عليهم السلام) حصروا حدود العبادة بالله تعالى، وحذَّروا من انحراف هذه الدوافع الفطرية، التي تجعل صاحبها يتجه إلى عبادة الطاغوت، وقد ذكرنا في البحوث السابقة أن ليس مجرد الخضوع لأحد أو طاعته يُعدُّ عبادة له، فإن الإسلام ومبادئه الحقة، وآلياته وروافده الأخلاقية الثقافية، أمر بالخضوع والطاعة لبعض الأشخاص، واعتبرتها النصوص طاعة واجبة لا يمكن التفصي منها، مثال ذلك: طاعة الوالدين، أو طاعة التلميذ لأستاذه، أو ما شابه ذلك، وقد أشار النص القرآني إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿**وَقَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً**﴾[2]، إنما العبادة هي التذلُّل مقترناً بالخضوع، من قبيل أن يجعل الإنسان القدرة والرازقية وغيرهما، مقترنة بذلك الشخص الذي يخضع لأوامره، ولكن الخضوع بغير هذه الصفة لا يُعدُّ عبادة، وهذا ما أوقع روافد المذهب السلفي في مستنقع الشركيات، والتي لُفِّقت وأُلصِقت بأكثر المسلمين.

ومن الملاحَظ على منهجهم في التوحيد الربوبي ما يلي:

---

(١) سورة النحل، ٣٦.

(٢) سورة الإسراء، آية ٢٣.

١ - أن السلفيين عبَّروا عن التوحيد القولي بالتوحيد الربوبي، وقالوا: إنه ليس كافياً في تحقيق معنى التوحيد الذي يدعو إليه القرآن الكريم، لأن مثل هذا التوحيد موجود لدى المشركين، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: **﴿وَما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِالله إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾**، على معنى أن الشرك هنا هو عبادة غير الله.

يقول الشيخ ابن تيمية في الفتاوى الكبرى: والشرك الذي ذكره الله في كتابه، إنما هو عبادة غيره من المخلوقات، كعبادة الملائكة والكواكب، أو الشمس أو القمر، أو الأنبياء أو تماثيلهم أو قبورهم، أو غيرهم من الآدميين، ونحو ذلك مما هو كثير في هؤلاء الجهمية ونحوهم، ممن يزعم أنه محقق في التوحيد، وهو أعظم الناس إشراكا[1].

وهم بهذا يعطون مصطلح الشرك معنىً آخر غير ما يفاد من دلالته اللغوية والاجتماعية والعلمية، ذلك أن معناه لغة واصطلاحاً، هو الاعتقاد بتعدد الآلهة، بمعنى جعل شريك أو أكثر لله فيما يختص به من خلق ونحوه، وفي ضوئه: فإن من يعبد شيئاً واحداً غير الله -كالشمس مثلاً- وهو لا يؤمن بالله، لا يقال له مشرك، وإنما يقال له ملحد، والقرآن الكريم إنما عبر عمن أشارت إليهم الآية الكريمة بالإشراك، لأنهم كانوا يؤمنون بالله إلهاً معبوداً، ولكن أشركوا معه آلهة آخرين، يعبدونهم ليقربوهم إلى الله زلفى **﴿ما نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى الله زُلْفى﴾**، فأشركوا بسبب إضفاء صفة خاصة به تعالى على غيره وهي الألوهية، لأن العبودية لا تكون إلا لمن يعتقد بألوهيته، فهم في الواقع مشركون في الألوهية، والشرك لا يعبر عنه بالتوحيد للمنافاة بينهما. فالتعبير عن هذا اللون من الشرك بالتوحيد، فيه شيء غير قليل من التساهل في استعمال المصطلحات.

وربما يقال: إنهم إنما عبروا عنه بالتوحيد، مجاراة للمتكلمين الذين يعبرون عن التوحيد القولي بالتوحيد، وهو ليس بتوحيد. فإننا نقول: إن

---

(١) حد الإسلام وحقيقة الإيمان: ١٣٨ نقلا عن الرسالة التدمرية.

المتكلمين لا يرون -بأي حال من الأحوال- أن شرك المشركين توحيد، ذلك لأن التوحيد عندهم يعني وحدانية الإله، والشرك يعني تعدد الإله.

٢- وفي ضوء المنهج السلفي في فهم معنى النص، الملزم بعدم التأويل والتقدير، وعدم الحمل على المجاز، يمكننا أن نلاحظ عليهم مفارقة تعبيرية أخرى، هي تعبيرهم عن توحيد المعبود بتوحيد العبادة. ذلك أن العبادة في الإسلام غير واحدة، وإنما متعددة الأفراد والجزئيات، فمنها الصلاة والصوم والزكاة والحج... إلى آخره، وهذا مما لا خفاء فيه، والذي نص عليه القرآن الكريم ودعا إلى توحيده ليس العبادة، بل الإله المعبود، وفرق بين العبادة والمعبود.

٣- وشيء آخر من المفارقات في الفكرة، أنهم قالوا: إن الصلاة تجاه القبر -بمعنى أن يكون القبر أمام المصلي، ويتأتى هذا إذا كان القبر في جهة القبلة ووقف المصلي خلفه- هي عبادة للقبر أو لصاحب القبر، كما هو مفاد نص الشيخ ابن تيمية المتقدم. ووجه المفارقة: أن الكل يدرك أن هناك فرقاً بين الصلاة للقبر أو لصاحب القبر، وبين الصلاة في مكان خلف القبر، ولنأخذ مثالاً لهذا: مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة المنورة، وهو -كما يعلم الكل- محيط بالحجرة الشريفة التي فيها قبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقبرا صاحبيه أبي بكر وعمر، فإن من يصلي فيه -وهو متجه إلى القبلة- في مكان خلف الحجرة الشريفة، بحيث يكون قبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو قبر أحد الشيخين أمامه، هل يجوز أن يقال له: إن صلاته كانت لرسول الله أو لأبي بكر أو لعمر أو لقبورهم، ولم تكن لله؟ لا نظن، بل لا نتوهم أن مسلماً ما يتهم هذا المصلي بهذه التهمة. ومثل الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، الصلاة في مساجد أخرى أو مشاهد تماثله في موضع القبر. فالحكم فيهما واحد سلباً وإيجاباً.

٤- وأضرب مثالاً آخر: هو الفرق الذي يدركه كل إنسان بين السجود للشيء، والسجود على الشيء. فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان يسجد على الخُمْرَة، وسجوده لله تعالى من غير ريب في ذلك، ومن ارتاب فهو من

المبطلين المفترين على الله ورسوله، وقد أراد(ﷺ) أن يعلمنا بهذا، أن نحترم موضع السجود بالمحافظة على طهارته ونظافته باتخاذ الخُمْرَة، أو ما يماثلها من طينة جافة طاهرة، أو غيرهما مما يجوز السجود عليه[1].

كما أن الآيات القرآنية تدل كثيراً على هذا المعنى، وتشير إلى هذه الحقيقة الواضحة، بل يستفاد منها أن التوحيد عهد الله تعالى إلى كافة البشر، وربما كان ذلك العهد منذ عالم الذر، أو ما أكدت عليه الدوافع الفطرية التي أشرنا إليها في البحوث السابقة، ولعل القرآن الكريم أشار إلى هذا المعنى بجلاء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[2]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلِينَ﴾[3].

وربما أن هذه الآيات إشارة إلى دعوة الله تعالى لأنبيائه ورسله(عليهم السلام) وعباده الصالحين، أو إشارة إلى أولاد آدم عند هبوطه من الجنة، ولعل الإشارة التي أكدت على عدم عبادة الشيطان، كانت إشارة من الآية إلى أنه ليس المراد عبادة الشيطان فقط، بل عبادته وطاعته أيضاً.

العبادة بمعنى الطاعة

كما تطلق العبادة في القرآن بمعنى الطاعة، ويستفاد من بعض الآيات أن الأنبياء(عليهم السلام) دعوا إلى عبادة الله تعالى، ولكن بعض أتباعهم قد حرّفوا دينهم وشوّهوه، واتخذوا عقائد أخرى جعلتهم يسيرون في طريق مغاير تماماً لما عليه طريق الأنبياء والمرسلين(عليهم السلام)، كما فعل المسيحيون وغيرهم.

وللوقوف على حقيقة العبادة بمعناها الشامل والأوسع، لا بد أن نقف على تعريفها في الشرع الحنيف، فنقول:

---

(١) مجلة تراثنا ج ٢٧ - مؤسسة آل البيت ص ٣٢.

(٢) سورة يس، آية ٦٠.

(٣) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

العبادة في الاصطلاح الشرعي

- استعملت في الشرع بالمعنى الحقيقي، أي في مطلق المطيع والطاعة.

حيث ورد أن العاصي عبدُ الشيطان، وأنه عبدُ الهوى. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ﴾، وقال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾، مع ما ورد من أنهم ما صاموا لهم ولا صلّوا، وإنما حرّم الأحبار والرهبانَ عليهم حلالاً وأحلّوا لهم حراماً فاتّبعوهم. وأن الإنسان عبد الشهوات، وأن من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان ينطق عن الله فقد عبد الله، وإن كان ينطق عن غير الله فقد عبد غير الله.

- واستعملت بالمعنى المجازي.

ومنها ما ورد من أمر الله سبحانه وتعالى ملائكته بالسجود لآدم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبى وَاسْتَكْبَرَ وَكانَ مِنَ الْكافِرِينَ﴾، وسجود يعقوب(عليه السلام) وزوجه وبنيه ليوسف(عليه السلام)، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقالَ يا أَبَتِ هذا تَأْوِيلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقّاً﴾، ومن المعروف أن من جملة العبادة السجود. ولا يعقل أن يأمر الله به أو يجيزه لو كان هذا يعد شركاً وكفراً. فالمراد منه الخضوع لأمر الآمر. وبتعبير آخر: إن من يتبع قول القائل بأنه مخبر عن غيره، فهو عابد للمُخبَر عنه لا للمُخْبِر، ومن خدم شخصاً بأمر آمر، فالمعبود هو الآمر. ومن تبرك بشيء لأمر آمر، كان ذلك من عبادة الآمر. فالملائكة في سجودهم لآدم، ويعقوب في سجوده ليوسف، إنما سجدوا لله وليس لآدم أو يوسف(عليه السلام)، وكذلك تقبيل الناس للحجر الأسود والأركان، إنما هي عبادة لمن أمرهم بذلك.

المعاني الأخرى للعبادة: (الدعاء)

قال تعالى: ﴿وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ﴾، فالمراد بالدعاء هنا نداء الله تعالى وسؤاله،

والقيام بغاية الخضوع والتذلل بين يديه، وإنزال حاجات الدنيا والآخرة به، على أنه الفاعل المختار والمالك الحقيقي لأمور الدنيا والآخرة، والمتصرف فيها كما يشاء، فمن دعا مخلوقاً على هذا النحو كان عابداً له، أما من دعاه ليشفع له إلى الله، بعد ثبوت أن الله جعل له الشفاعة، فلا يكون عابداً له ولا فاعلاً ما لا يحل.

فظهر أنه ليس كل ما يطلق عليه اسم العبادة موجباً للشرك والكفر إذا وقع لغير الله، بل ولا محرّماً إلا أن ينص الشارع المقدس على تحريمه، كالسجود للشمس والقمر المنهي عنه في القرآن، والسجود لغير الله المتفق على تحريمه. وأن مطلق الخضوع والانقياد لغير الله لا يوجب ذلك ولو فرض أنه سمي عبادة. وأن العبادة التي يترتب عليها ذلك ليست العبادة اللغوية، بل عبادة خاصة لا يمكن معرفتها إلا ببيان الشارع، وبدون بيانه تكون مجملة، وأنه لا يجوز ترتيب حكم الشرك والكفر بل ولا التحريم على ما يسمى عبادة، إلا إذا علم أنها من تلك العبادة الخاصة، أما مع الشك أو الظن فلا يجوز ترتيب ذلك الحكم، فإذا فرض وورد النهي عن عبادة غير الله، فما عُلِمَ أنه من المنهي عنه حَرُمَ، وما لم يعلم لم يلحقه الحكم، كالانحناء عند البعض، أو كشف الرأس عند الآخر، أو رفع اليد عند الجنود.. إلى آخره، وذلك للعلم بأن المنهي عنه ليس مطلق ما يسمى عبادة وخضوعاً، لما ذكرناه سابقاً. وإلاّ لزم كفر الناس جميعاً من لدن آدم إلى يومنا هذا، إذ أن العبادة بهذا المعنى -أعني مطلق الطاعة- لا يخلو منها أحد، فيلزم من هذا كفر المملوك والزوجة والولد والخادم والأجير والرعية والجنود، بإطاعة المولى والزوج والأب والمخدوم والمستأجر والملك والأمراء، وجميع الخلق لإطاعتهم بعضهم بعضاً، بل كفر الأنبياء لإطاعتهم آباءهم وخضوعهم لهم، وقد أوجب الله إطاعة الأبوين وخفض جناح الذل لهما. قال تعالى: ﴿**وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً**﴾، وأوجب طاعة الزوجة لزوجها حتى ورد: (لو أمرت أحدا بالسجود لأحد لأمرت الزوجة بالسجود لزوجها)، كما

أوجب طاعة العبيد لمواليهم وسماهم عبيداً، وأوجب إطاعة الأنبياء وجعل نبينا محمداً صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأمرنا بإطاعته وإطاعة أولي الأمر منا وقرنها بإطاعته تعالى.. إلى غير ذلك.

قال السيد محسن الأمين(رحمه الله): ثم إن الذي عُلِمَ ترتُّب حكم الشرك والكفر عليه من العبادات أو الاعتقادات أمور:

الأول: اعتقاد المساواة لله تعالى في جميع الصفات، أو أنه هو الله، كما يقوله عبدة المسيح وأمِّه فيما حكاه عنهم القرآن.. وغيرهم من الألوهية لشخص من الأشخاص ولو بطريق الحلول.

الثاني: إنكار الشرائع وتكذيب الرسل، وإن اعترف فاعله بتوحيد الله تعالى، ولم يعبد وثناً، بل بقي على شريعة منسوخة.

الثالث: ما ذكر من عبادة الأوثان بما لم يأذن به الله تعالى، بل نهى عنه من سجود ونحر وذبح لها، وذكر اسمها عليه وطليها بدمه، وتعظيمها باعتقاد استحقاق ذلك بالاستقلال، لرفعة ذاتية، واعتقاد أن له تدبيراً واختياراً، كما كان يفعله عبدة الأصنام، سواء كان مع الاعتراف بوجود إله وعدمه.

وقال الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء(رحمه الله)، في كتابه منهج الرشاد: ثم العبادة تختلف باختلاف النيات، فمن قصد حقيقة العبادة اختراعاً وابتداعاً ومخالفة لأمر الله، كان كافراً سواء قصد القرب إلى الله زلفى أو لا، بل هذا في الحقيقة عين العناد والشقاق بعد نهي الأنبياء والرسل. كما قال قوم شعيب له: **﴿قالُوا يا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ ما يَعْبُدُ آباؤُنا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوالِنا ما نَشؤُا﴾**، وقال الصِّدِّيق: **﴿يا صاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ * ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ﴾**، وحكى الله عن قوم نوح وعاد وثمود أنهم رَدُّوا أيديهم في أفواههم: **﴿وَقالُوا إِنَّا كَفَرْنا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾**، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ردِّهم الأنبياء، وبنائهم على الاختراع والابتداع.

ثم قال: وإن أردت تمام الكلام في هذا المقام، فانظر بعين البصيرة إلى ما نحاول في هذا المقام تحريره، اعلم أن الألفاظ اللغوية والعرفية العامة قد تبقى على حالها من المعاني القديمة، فتلك لا تحتاج إلى بيان، سواء وردت في السُّنّة والقرآن أم لا. وأما إذا نقلت عن المعاني الأولية إلى غيرها، أو استعملت في المعاني الثانوية على وجه المجازية، فهي من المجمل المحتاج إلى البيان، كلفظ الصلاة والصيام والحج، فإنه لو لم يبينها الشرع لبقيت على إجمالها، حيث لا يراد منها مطلق الدعاء والإمساك والقصد، بل معنى جديد تتوقف معرفته على بيان وتحديد، ومن هذا القبيل ما نحن فيه من لفظ العبادة والدعاء ونحوهما، فإنه لا يراد بهما في لحوق الشرك بهما المعنى القديم، وإلا لزم كفر الناس من يوم آدم إلى يومنا هذا، لأن العبادة بمعنى الطاعة، والدعاء بمعنى النداء والاستغاثة للمخلوق، لا يخلو منها أحد، ومن أطوعُ من العبد لسيده، والزوجة لزوجها، والرعية لملوكهم، ولازالوا ينادونهم ويطلبون إعانتهم ومساعدتهم، بل الرؤساء لم يزالوا يستغيثون بجنودهم وأتباعهم ويندبونهم، فعلم أنه لا يراد بهذه المذكورات المعاني السابقات، وتعين إرادة المعاني الجديدة، فصارت بذلك من المجملات والمتشابهات، فلا يجوز الحكم بمقتضاها إلا في الموضع المعلوم دون المشكوك والموهوم. وإنما هو خطاب الوضيع لمن شأنه رفيع، على أن يكون مالك التصرف، أو خدمتُه الخاصة لرفعته الذاتية وشرافته الأصلية، من دون أمر آمر، ولا تكليف مكلف، بل من مجرد الابتداع والاختراع، وأما ما كان عن أمر آمر، فالمعبود هو الآمر.. وإنما كفر عبدة الأصنام لأنهم فعلوا ما يعد عبادة من دون أمر الله، ولأنهم خالفوا أنبياء الله في نهيهم عن تلك الأشياء، فكان قصد تقربهم فيما نهى الله عنه، إما بناء على أن الأصنام للجبار قاهرون، فيقربونهم قهراً، أو كان استهزاء بالرسل أو تكذيباً لهم، وكل من الكافرين أعظم من الآخر، فإن المتقربين محصل كلامهم أنا نخالف أمر الله وأمر رسله، ونعبد ما نهانا عن عبادته ليقربنا إلى الله[1].



---

(١) مناظرات عقائدية، دار المصطفى ص١٤.

الفصل السادس
العلاقة بين صفات الله والعقائد

بعد إثبات وجود الله وصفاته فيمكن لنا أن نثبت الكثير من المعتقدات الإسلامية الصحيحة من خلال الإيمان بوجود الله وبصفاته وإثباتها.

فلا يصدر من الله ولا يفعل إلاّ بما يتناسب وصفاته الكمالية فيمنع عقلا أن يصدر منه ما لا يتناسب معها لا انه ليست له القدرة عليها بل لا يصدر منه باختياره إلاّ ما يتناسب مع صفاته وهذا ما يحكم به العقل وهذا معنى الوجوب العقلي وليس معناه انه مجبر على ذلك كما اشرنا إلى هذه الفكرة حين دراستنا من مدرسة التفكيك حين نقدها لهذه المقولة (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات).

١- لا يصدر من الخالق إلاّ الخير أو الغالب

إنّ ما يتناسب وصفات الله ولطفه وحكمته، هو أن يخلق كل شيء هو ممكن في ذاته مع كون خلقه افضل من عدمه بأن يتوفر وجوده على الخير المحض أو الغالب لذلك لا يتعلق خلقه بما هو محال في ذاته لا لقصور في الفاعل بل في القابل وكذلك لا يخلق ما فيه الشر المحض أو الغالب وان كان ممكنا في ذاته.

وما يشاهد من وجود الشر والحيوانات المضرة أو الظواهر المدمرة كالزلازل وبعض الأضرار المميتة أو الخطيرة التي يتعرض لها الأفراد بصورة غير اختيارية وبإيجاز فلسفة وجود الشر في العالم فله بحث مختص به وقد بحثه العلماء وأجابوا عن بعض الشبهات في هذا المجال وسنشير إليه بصورة موجزة.

٢- توفير مستلزمات الكمال والسعادة الاختيارية التكوينية والتشريعية للبشر

ولأجل ذلك خلق الله الكون وما فيه وخلق الإنسان وأودع فيه العقل والاختيار ليصل إلى كماله وسعادته في الدنيا والآخرة باختياره لا بصورة

جبرية وبهذا الاختيار المختص به فيما لو اختار طريق الحق تفوق على سائر المخلوقات.

ومقتضى اللطف والحكمة والعدالة أن يوفر للإنسان كل مستلزمات كماله وسعادته التكوينية والتشريعية فوفر له الأجهزة والقوى التي تتوقف عليها حياته وسخر له ما في الكون وبين له التشريع الموصل لذلك حيث بين له طرق الخير والشر والحق والباطل من خلال شرائعه ودعاه لاختيار طريق الخير والحق ولا تتناسب هذه الصفات أن يخلق الإنسان ويتركه متخبطا في متاهاته مع ملاحظة قصور الحس والعقل البشري من إدراك كل طرق الكمال والسعادة وعدم أحاطته بجميع المصالح والمفاسد الواقعية في جميع المجالات الدنيوية والأخروية مع احاطة الله بها لأنّه خالقها ولأنّه لطيف بعباده فلا يبخل بما يعلم به من الفوائد التكوينية والتشريعية (إلا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير).

وما تعلقت به إرادة الله أصالة هو هداية البشر بان يسير في طريق الحق والهداية ولكن باختيار الإنسان نفسه لا بصورة جبرية ولكن بما أن عنصر الاختيار والإرادة في الإنسان يقتضي القدرة على الخير والشر كليهما فاختياره للشر والباطل مستند لسوء اختيار الإنسان.

إذن فمقتضى صفاته تعالى أن يوفر للبشر كل مستلزمات مسيرته الاختيارية واختياره لطريق الحق والهداية والكمال والسعادة في جميع المجالات في علاقته بنفسه وبغيره وبربه لذلك ما نراه من اختصاص بعض الشرائع الإلهية ببعض المجالات العبادية فحسب دون أن تهتم بغيرها أو أنها تشتمل على معتقدات وتعاليم باطلة أو هدامة فهي من تحريفات المنحرفين ولا تتناسب وحكم الله ولطفه وصفاته.

٣- بعثة الأنبياء والشرائع

وكذلك فان ما يتناسب وصفاته تعالى (بعثة الأنبياء) لان الهدف من بعثتهم إتمام الشروط والأجواء لتكامل البشر الاختياري ولا يتم ذلك إلا من

خلال إبلاغ الوحي للبشر ليضاف الوحي للعقل والحس في سبيل تحقيق الكمال والسعادة فالهدف من البعثة توفير الظروف وإتمام العوامل لمسيرة البشر الاختيارية في طريق الكمال والسعادة.

٤- عصمة الأنبياء وعلمهم الموهوب وتعيينهم من الله

ومقتضى حكمة الله ولطفه تعالى أن تصل الرسالة الإلهية من الله للبشر بصورة سليمة غير محرفة لان الهدف من خلق البشر كما ذكرنا الوصول لكمالهم باختيارهم من خلال العمل بالرسالة الإلهية لذلك لابد من صيانة رسالة السماء عن التحريف والتلاعب من مرحلة التلقي للإبلاغ وهذه الحالة تقتضي (عصمة) الأنبياء والرسل لتحرز صيانة الرسالة عن التحريف من مرحلة التلقي من الوحي للإبلاغ للبشر والعصمة ملكه باطنية لا يعلم بها إلا الله تعالى كما يلزم توفر الأنبياء على العلم الموهوب من الله والعصمة والعلم الموهوب مما لا يعلم بهما إلا الله لذلك لابد من تعيين النبي من قبل الله تعالى وسنذكر أن الأئمة(عليهم السلام) لابد أن يتوفروا على هذه الملكات الباطنية لذلك لابد أن يستند تعيينهم للإمامة إلى الله تعالى بواسطة نبيه فتعيين النبي والإمام مما يرتبط (بعلم) الله تعالى ولطفه وحكمته.

إذن فالحكمة واللطف الإلهيان يقتضيان أن يكون الأنبياء والأئمة معصومين لا يصدر منهم الذنب أو الخطأ حتى نسيانا أو سهوا لأنّه لو صدر منهم ذلك فسوف لا يحصل الوثوق بوصول رسالة السماء للبشر بصورة سليمة وبذلك سوف لا يتحقق الهدف من بعثتهم وسوف لا يخضع ولا يثق الناس بهم وبالتالي لا يتحقق الهدف من خلق البشر.

٥- معجزة النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)

وكذلك مما يتلاءم وعدل الله وحكمته ولطفه أن يجهز النبي (بالمعجزة) ليتعرف البشر على النبي وان هذا الشخص له ارتباط مباشر بالله، لذلك ظهرت على يده دون غيره المعجزة وهذا يثبت نبوته كما يجهز الإنسان

بالعقل والاختيار ليفكر في هذه المعجزة ويؤمن بها وبرسالة النبي، وان يجهز النبي بالرسالة ليبين طريق الحق والفلاح والسعادة للبشر فالهدف من المعجزة تعريف النبي وإتمام الحجة على البشر ليؤمنوا باختيارهم بالنبي وليعملوا بشريعته باختيارهم بمقتضى ما ذكرناه أن ميزة الإنسان وصوله لكماله وسعادته باختياره لا من طريق الجبر الإلهي على قبول رسالة الأنبياء لذلك فانه تعالى يوفر كل مستلزمات اختيار الحق والهداية إلا إذا أغلقت كل أبواب الاختيار للبشر بفعل بعض العوامل والظروف فسوف يأتي المدد من الغيب ليعيد أجواء الاختيار لان الجبر غير الاختياري على الباطل لا يتلاءم وحكمة الله ولطفه لذلك فان عوامل الوراثة والتربية والمحيط المنحرفة بما أنها غير اختيارية فلا تصل لدرجة الجبر على الانحراف أو العلة التامة بل تبقى للإنسان حالة الاختيار وان كان الإنسان الذي عاش هذه الظروف المنحرفة اكثر استعدادا للانحراف ممن لم يعشها، وإنما عاش ظروفاً نظيفة، ولكن تبقى له حالة الاختيار بحيث يمكنه التخلف عن استعداده بل يمكنه من خلال مجاهدة النفس تغيير استعداد الشر إلى استعداد الخير إذن فهذه العوامل غير الاختيارية كل ما توجبه هو حالة الاقتضاء والاستعداد للانحراف فحسب دون أن تملك حالة الجبر والعلة التامة ولا يعاقب الناس على مجرد الاستعداد والنية دون أن يمارس عملا وفقها لذلك يمكنه التخلف عن رغباته بل تغييرها.

نعم يمكن أن يحصل الجبر الذي ينتهي للاختيار كما لو ارتكب الإنسان باختياره الكثير من الجرائم والمعاصي لتترسخ حالة الانحراف في نفسه وربما وصلت لحد الجبر الذي لا يمكنه التخلف عنه أو تغييره ولكنه جبر ينتهي لاختياره وكما يعبر القران الكريم عن مثل هذه الحالة بتعبيرات مختلفة بحالة (الرين أو الختم أو الطبع أو القسوة) وأمثالها وتدل على هذه الحقيقة الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة.

٦- الجبر والاختياري وغير الاختياري

نحن نعلم أنّ الجبر الذي لاينتهي لاختيار الإنسان يخالف عدل الله ولطفه؛ لأنّه معه لا مبرر لبعثة الأنبياء والشرائع والحساب والثواب والعقاب ويتساوى المذنب والمطيع وينافي اختيارية الإنسان فالحق كما هو المذهب الحق هو الأمر بين الأمرين حيث منح الله للعبد القوى والاختيار وبين له طريق الحق والباطل ليختار طريقه باختياره والبحث بتوسع هن موضوع الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين يراجع فيه الكتب الموسعة.

ولكن الجبر الذي ينتهي للاختيار لا تترتب عليه الآثار المذكورة فيصح الثواب والعقاب وأمثالها ولا تتنافى مع صفات الله وقد جعل الله تعالى سننا للكون والإنسان إذا عمل الإنسان بهذه السنة باختياره فسوف يصل للنتيجة بصورة حتمية وجبرية فمثلا إذا أكل الإنسان الأغذية المضرة باختياره فسوف ينتهي للمرض وربما الموت حتميا فالعمل بالسنة اختياري ولكن النتيجة المترتبة عليها حتمية وغير اختيارية ولكنه جبر ينتهي للاختيار وقد بحث عن هذا الموضوع بصوره موسعة في موضوع القضاء والقدر لذلك يراجع فيه الكتب الموسعة[1].

٧- بقاء المعجزة بمقدار بقاء النبوة

كما أن لطف الله وحكمته تقتضي بقاء النبوة والرسالة بمقدار بقاء معجزتها على فاعليتها وقوة تأثيرها في اقتناع الإنسان بها ودلالتها على نبوة الرسول لذلك كانت معجزة الإسلام خالدة وهي القران الكريم تتحدى العصور مدى الزمان لان نبوته ورسالته خالدة بينما النبوات والرسالات السابقة مؤقتة لذلك فان معجزته عقلية وفكرية بينما المعجزات السابقة حسية ولعله لأجل تطور البشر علميا وفكريا حين بعثة الإسلام بينما كانت البشرية في مراحل الطفولة

---

1 . يراجع كتاب دروس في العقيدة الإسلامية في التعرف بإيجاز عن موضوع الأمر بين الأمرين والقضاء والقدر.تأليف آية الشيخ مصباح اليزدي، تعريب سماحة السيد الأستاذ هاشم الهاشمي.

قبل الإسلام. وما يتناسب ووعيها قبل الإسلام هو المعجزة الحسية وأما بعد تطورها فما يتناسب معها المعجزة الفكرية وقد تعهد الله أو توفرت الظروف لصيانة القران الكريم عن التحريف ولأنّها فكرية فإنها تملك البقاء مع توفر العوامل الكثيرة على حفظها (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) بينما المعجزة الحسية يتضاءل الوثوق بصدورها بمرور الأيام فإنها تعتمد على النقل والتواتر الذي يتضاءل تأثيره بمرور الزمان لذلك فانه لولا القران الكريم الذي تحدث عن المعاجز السابقة وربّما لم يمكن للبشر الاقتناع والوثوق بصدورها والحديث بتوسع عن هذا الموضوع يحتاج أيضا لدراسة موسعة.

٨- بعثة الشرائع وتغيرها حسب الظروف

ومما يتلاءم وصفات الله أن يبعث شريعة ملائمة لمرحلة البشرية والظروف المناسبة لها ولبقائها بدون تحريف لذلك تغيرت الشرائع حسب اختلاف مراحل البشرية والظروف والعوامل إلى أن توفرت الظروف والعوامل التي تتلاءم وإرسال الشريعة الخاتمة والخالدة بينما قبلها فانه ربما توجد ظروف تفرض تغيرها أو توجب تعرضها للتحريف لذلك تنسخ أو بالتعبير الصحيح تتكامل بشريعة أخرى، ولكن لو وجدت الظروف التي تسمح بإرسال شريعة خالدة وعالمية مع عدم تعرضها للتحريف فيرسلها الله تعالى ولكن تحديد أمثال هذه الظروف التي تقتضي الشريعة المؤقتة أو الخالدة فيعلم بها الله الذي يحيط علمه بكل شيء وربما عجز عنها البشر ونعلم ذلك من خلال نسخ بعض الشرائع وعدم نسخ الأخرى.

٩- تعيين الإمام النبيّ(ﷺ)

كما إنّ مقتضى صفاته تعالى وحكمته ولطفه تعيين الإمام المعصوم بعد الرسول(ﷺ) يتوفر على ملكه العصمة والعلم الموهوب وسائر صفات النبي وملكاته إلا الوحي والنبوة والرسالة وقد ذكرنا أن مثل هذه الخصائص الباطنية لا يعلمها إلا الله فلابد أن تكون الإمامة بتعيينه تعالى ولذلك فان ختم النبوة لا

يتحقق إلا بتعيين الإمام بعد الرسول ولذلك فإننا رأينا أن الآية الشريفة ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ تدل على أن أكمال الدين وإتمام النعمة لم يتحقق إلاّ بعد تعيين الإمام أمير المؤمنين(عليه السلام) إماما وخليفة بعد الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) فختم النبوة بدون تعيين الإمام مخالف للحكمة الإلهية ليواصل مسيرة الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) من بيان الأحكام وتنفيذها والحفاظ عليها وإدارة الأمة الإسلامية التي تستلزم توفره على تلك الصفات النبوة والرسالة.

ضرورة وجود المعاد

ومما يتناسب وصفاته تعالى ضرورة وجود المعاد، ومن الأدلة على ضرورة وجود المعاد برهان الحكمة والعدالة الإلهيين وهما من صفاته تعالى، ولكي نتعرف عليهما نقول:

أما برهان الحكمة فخلاصته:

انه تعالى حكيم لا يصدر منه العبث والسفه أي الفعل الذي لا يترتب عليه غاية وفائدة عقلائية فانه يستحيل صدوره منه عقلا بالمعنى الذي ذكرناه لأنّه يستحيل عقلاً أن يصدر منه تعالى ما لا يتلاءم مع صفاته فإذا خلق الإنسان مع العلم بابتلائه بالكثير من المتاعب والمشاكل وأمره بالعبادات والطاعات ولكن مصيره العدم والفناء دون أن تكون غاية وفائدة لخلقه وطاعاته لا لله تعالى؛ لأنّه غني ولا للإنسان لأنّه سيفنى وينعدم فلأجل عدم العبث في الخلق والطاعات لابد أن نقول بوجود المعاد ليصل الإنسان لنتائج أعماله في الاستكمال وجزاء الأعمال ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ**﴾ فما يتناسب وحكمته وجود المعاد.

وأما برهان العدالة فخلاصته:

إنّ ما يتلاءم وعدالة الله تعالى وجود المعاد والعدالة تعني وضع الشيء موضعه المناسب، وإعطاء كل ذي حق حقه ونصيبه وهو ملازم للحكمة لذلك يمكن القول برجوع برهان العدالة للحكمة فإننا نرى الكثير من المجرمين يعيشون في هذه الدنيا ويموتون بأجرامهم منعمين لآخر عمرهم دون أن يروا

جزاء أعمالهم المجرمة في هذه الدنيا ونرى بعض الصالحين يعيشون مضطهدين لآخر عمرهم ولا يرون ثواب أعمالهم الصالحة في هذه الدنيا كما أننا نلاحظ أن بعض الجرائم لا يكون العقاب الدنيوي المحدود والموقت بحجم الجريمة التي ارتكبوها كما لو قتل شخص آلاف الأشخاص فلا يكفي قتله جزاء لجرائمه الكثيرة فلابد من عقاب كبير غير محدد بحجم جرمهم وكذلك هناك بعض الأعمال الصالحة التي لا يمكن أن يكون الجزاء والثواب الدنيوي بحجم عظمته (ضربة علي يوم الخندق تعادل عبادة الثقلين) فلابد من عالم آخر ومن وجود المعاد ليصل كل احد لجزائه العادل ولا يساوى بين المجرمين والصالحين.

كما انه من خلال قدرة الله يمكن إثبات وجود المعاد وذلك لان قدرة الله وإرادته إنما تتعلق بكل ممكن في ذاته مع وجود الفائدة الغالبة فيه ولا شك بإمكان عالم الآخرة والمعاد في ذاته مع فائدته وضرورته ببرهان الحكمة والعدالة كما أن قدرته على الخلق الأول دليل على قدرته على الخلق الثاني كما تدل عليه ظواهر كثيرة في الكون كإحياء النباتات وأمثالها كما استدل بهذه الحقائق القران الكريم على إثبات وجود المعاد وإمكانه ووقوعه.

وهكذا نري يمكن لنا أن نثبت الكثير من المعتقدات الصحيحة من طريق الإيمان بوجود الله وصفاته من خلال الدقة والتأمل منها.

وطبيعة الحال هناك توضيحات وتفصيلات وأدلة أخرى على العقائد المذكورة سنذكرها في محلها وإنّما ذكرنا هنا مدى ارتباط بعض العقائد بصفات الله تعالى.



الفصل السابع
آثار الرؤية الكونية الإلهية في العقيدة

العلاقة بين الرؤية الكونية والأيديولوجية

هناك علاقة وثيقة بين الرؤية الكونية أي العقائد التي يعتقد بها الإنسان وبين الأيديولوجية أي الأحكام والممارسات العملية والسلوكية فان الرؤية الكونية تمثل أصول العقائد والإيديولوجية تمثل النظام العملي فمعتقدات الفرد أو المجتمع تؤثر في سلوكه العملي.

آثار الرؤية الكونية الإلهية

١- تأثير أصول العقائد في السلوك

فإنّ من يؤمن بالله والنبوة والمعاد فان أعماله سوف تتحدد وفق معتقداته الدينية فيأتي بما يرضي الله ويفوز بالمعاد ويتبع تعاليم النبي(صلى الله عليه وآله وسلم).

٢- تأثير المعاد في السلوك

وللمعاد تأثيره الكبير في الالتزام بما يفوز به الإنسان في يوم الحساب بالجنة والخوف من النار، ولذلك كانت آيات القيامة في القران الكريم كثيرة وربما أكثر من آيات التوحيد لان القران الكريم كتاب هداية وللمعاد تأثيره الأكبر في هذا المجال.

٣- شعور المؤمن بعدم العبثية في الخلق والحياة الدنيوية

والإنسان المؤمن يؤمن بان الإنسان لم يخلق عبثا إنما خلق لمصلحة وحكمة، وإنّه تعالى وفر الكثير من المستلزمات في الفرد والمجتمع والكون؛ لتحقق له الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة، من العقل والضمير والشريعة، أودع الله فيه (العقل) ليخط له طريق التقدم، وخلق فيه (الضمير)؛ ليميز بين الفضيلة والرذيلة، وانزل (الشريعة) بواسطة الوحي على لسان نبيه ليبين له طريق التكامل والسعادة في الدنيا والآخرة.

٤- تسخير الموجودات للإنسان

فقد (سخر) الله للإنسان كل الموجودات من اجل تحقيق تلك الغاية المرجوة من خلافته على الأرض.

٥- الإنسان خليفة الله

وجعله (خليفة) على الأرض ليستخدم قواه والأشياء فيما يرضي الله وفيما يحقق الهدف من خلقه.

٦- الشعور برقابة الله الدائمة

رقابة الله الدائمة وحساب الآخرة وضرورة الالتزام بشريعة السماء لتوجه غرائزه بما يوفر له السعادة للفرد والمجتمع.

٧- عدم الضرر بالنفس والغير

وهو أن لا يلحق الضرر بنفسه وبغيره كل ذلك مما يوفر للإنسان المؤمن بالله وشريعته التكامل والسعادة في الدنيا والآخرة.

٨- اعتراف العلم بدور الإيمان في الشفاعة

اعترف العلم الحديث بمدى تأثير الإيمان بالله في استقرار النفس والشفاء من الإمراض النفسية بل الجسدية أيضاً.

٩- التشريع الكامل في الإسلام

وذلك بأن الله تعالى (عالم) بالمصالح والمفاسد الواقعية للفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة؛ لأنّه الخالق، وهو (لطيف بعباده)، ﴿**أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾، وهو تعالى متجرد عن عوامل القصور البشرية في التشريع، فلا يشرع للبشر إلاّ ما فيه كمالهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة لطفاً بهم، والأحكام الشرعية في واقعها (حدود) وضوابط متوازنة للاستجابة للميول الفطرية؛ ولذلك سميت الأحكام الشرعية في الآيات والأحاديث الشريفة (بالحدود)؛ لأنّها حدود متوازنة للميول والغرائز البشرية، بلا تحلل ولا كسب (تلك حدود الله).

آثار الرؤية الكونية المادية

أمّا المادي والذي لا يؤمن بالله ولا أن العالم أو الغرائز أو العقل خلقت لحكمة وهدف ولا يؤمن بشريعة السماء وبرقابة الله وبالمعاد فهذا يفكر في:

١- المادي يفكر في حدود المادة وإرضاء الحواس والشهوات.

٢- ولا يرى مبررا للعقل والضمير وإن حكما بحسن شيء أو قبحه وتنفيذ متطلباتهما.

٣- قصور الإنسان عن التشريع الكامل، وذلك لقصور عقله وعلمه في التعرف على كل ما يصلحه ويضره وعدم اعتقاده بالوحي وبشريعة السماء ليأخذ منها أحكام كماله وسعادته والطريق المستقيم لها وإنما يعتمد على القوانين الوضعية والآراء البشرية مع ما ذكرناه من عوامل القصور فيها مع الخضوع لأهوائه ونوازعه وتأثير عوامل الوراثة والمحيط وقصور العلم وغيرها.

٤- الضرر بالنفس أو بالغير: فإنّه لا يرى المبرر للاستجابة لنداء العقل والضمير ولا يعرف الأحكام الكاملة فسوف يمارس ما يخالف الوجدان والعقل وكذلك سوف يرتكب ما فيه الإضرار على النفس والمجتمع كشرب الخمر والتحلل الخلقي وغيرها.

عدم الاستجابة المتوازنة للميول البشرية أما الكبت أو التحلل: وسوف يتخبط في الاستجابة لميوله وغرائزه الفطرية أما انه لا يستجيب لبعضها، ويكبت بعض ميوله الفطرية، أو أنه يستجيب للبعض الآخر بدون ضوابط وحدود فمثلا لا يستجيب لنزعة التدين أو الإيمان بالله والعبادة كالمادي وغير المتدين، أو أن البعض يتجه للبرهنة وكبت الدافع الجنسي، ولكن البعض الآخر يتطور ويستجيب للرغبة الجنسية بدون ضوابط، كالمتحللين أخلاقياً، فلأجل عوامل القصور البشرية في التشريع لذلك يتخبط في التشريع أو السلوك، وعدم الاستجابة المتوازنة في الاستجابة لله دافع فطري الفطرية بين الكبت والتحلل، بما فيه ضرر ودمار لكمال وسعادة الفرد والمجتمع دنيوياً وأخروياً.

٦- مخالفة الميول الفطرية المتوازنة لا تترك بدون عقاب وكل هذه التجاوزات (لا تترك بدون آثار أو عقاب)؛ لأنّ مخالفة كل نزعة فطرية أو عدم الاستجابة لها بصورة مشروعة لا تترك بدون عقاب لان مخالفة كل قانون فطري أو طبيعي لا يترك بدون عقاب إذن فعدم الاستجابة لها لا يترك بدون عقاب كالانحراف عن أي نظام أو سنة طبيعية إلهية سواء كانت تكوينية أو تشريعية وعقابها هذا القلق والتوتر والضياع والإمراض النفسية والجسدية الشائعة في عصرنا ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾ ومما يترتب على هذا الضياع وعدم الالتزام بالحدود والضوابط للميول البشرية (ما نراه من الظلم والطغيان) والتجاوزات على الآخرين حيث يسطو البعض على أعراض الآخرين ونفوسهم وأموالهم بلا رادع ويستجيب لرغبات النفس بلا حدود وضابط بما يضر نفسه والآخرين.

٧- عدم الإيمان سبب في الكثير من الأمراض، ولذلك (ذكر العلماء) أن عدم الإيمان بالله وعدم الالتزام بالضوابط والحدود للميول الفطرية المتمثلة بتعاليم السماء (سبباً في الكثير من الأمراض النفسية والبدنية) وحوادث الإجرام؛ لذلك أعيد الشفاء للكثير من المرضى بإعادة الإيمان والالتزام بتعاليم السماء لهم.

٨- آثار عدم الإيمان بالمعاد، كما أن عدم الإيمان بالمعاد يترتب عليه (الانشداد المنحرف) والمتطرف للدنيا وخاصة لمن يعيش ملذاتها دون أن يهتم بالحدود والقيم والضوابط الشرعية.

آثار الرؤية الكونية المادية الزائفة:

أ- عبثية الحياة الدنيوية

قد يشعر الإنسان بعبثية الحياة الدنيا، حيث انه يؤمن سوف تفنى وتنعدم بالموت حياته وطموحاته وملذاته ولا يرى مبررا للالتزام بالمبادئ والقيم الفاضلة وربما لو اصطدم بمشاكل الحياة وأزماتها اتجه للانتحار إذ لا يرى المبرر للبقاء في هذه الحياة المريرة.

ب- الخوف من الموت:

وأما من عاش الملذات فانه سيخشى الموت لأنّه يشعر سوف تموت بموته كل ملذاته وحياته فان من يخشى الموت (اثنان) من لا يؤمن بالمعاد وخاصة من كان يعيش الملذات والنعم حيث يشعر انه سوف ينعدم كل ذلك أو يؤمن بالمعاد ولكنه يعصي الله فيخاف من العقاب وأما من كان مؤمنا بالمعاد وملتزما بما يرضى الله فسوف لا يشعر بتلك الخشية الهائلة من الموت وأن كان الخوف منه أمرا طبيعيا لذلك كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يأنس بالموت واندفع أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام) بشوق هائل للشهادة.

رأي الإسلام في العلاقة بين الدنيا والآخرة

١- الموت تكامل لا انعدام

إنّ من يؤمن بالمعاد وأن الحياة الدنيوية (كحياة الجنين) ليست كل شيء ولا تنعدم تماما بالموت وما بعد الموت حياة أخرى تتكامل بها الحياة الدنيا فالموت (ليس انعداما بل تكامل) فوراء عالم الجنين حياة أخرى أطول وأفضل وحياة الجنين مقدمة لها وسوف تشتد وتكبر أجهزته وقواه بما يتلاءم وحياته في العالم الآخر.

٢- الدنيا مزرعة الآخرة

وفي هذه الدنيا يزرع وفي الآخرة يحصد ولا تنعدم ولا تفنى لذاته وآماله ولا تذهب التزاماته وجهوده في هذه الدنيا عبثا وكل خطوة وحركة سوف يكون لها جزاءها العادل في ذلك العالم ولا يمكنه العودة مرة أخرى للدنيا ليصحح عمله بل لابد أن يصحح عمله قبل الرحيل ومثل هذا الإنسان المؤمن الملتزم لا يشعر بالعبثية والخواء ولا يتعلق التعلق المتطرف والمنحرف بالدنيا وملذاتها دون الاهتمام بالحدود والقيم والضوابط الشرعية.

٣- الإسلام يدعو إلى الدنيا الملتزمة

إنّ الإسلام (لا يرفض) الدنيا، بل الآيات والروايات الشريفة تدعو إلى التمتع بها فعبر عن المال واللبنيين بالزينة، وعن ملذات الدنيا بالطيبات، وحث بل

ربّما أوجب الزواج، والآيات والأحاديث الشريفة التي تحث على التمتع بالدنيا وملذاتها المحللة الكثيرة، ولكن يرفض التعلق المنحرف بها بان يلاحظ الإنسان في أعماله أخرته ومرضاة الله (ليس الزهد أن لا تملك شيئا بل أن لا يملكك شيء) فمن كانت أعماله وملذاته الدنيوية موافقة لمرضاة الله وحسب الأحكام الشرعية فسوف لا يشعر بالخواء بل سيشعر (بالتفاؤل والأمل) حتى لو كان محروما ومضطهدا في هذه الدنيا ولكنه ملتزم بما يوجب الفلاح في الآخرة حيث سيرى الثواب ويتجنب العقاب هناك بينما يلقى المجرم جزاءه العادل.

دوافع على ترك التدين

هناك بعض العوامل أدت بالبعض إلى عدم التدين وخاصة في العصر الحديث نشير إلى بعضها:

١ - إنّ التدين بالله والمعاد والشريعة الإلهية يفرض بعض الضوابط والحدود على الإنسان بينما البعض يريد أن يعيش الحرية والتحلل وإطلاق الغرائز بلا حدود وضوابط وخاصة الشهوات وهي في الواقع عبودية لها لا حرية لان الحرية الحقيقية في عبادة الله وسيتوصل من خلالها إلى الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة والاستقرار والطمأنينة والشفاء للكثير من الأمراض كما اعترف به العلم الحديث.

٢ - سيطرة الفكر المادي والحسي والتجربي وخاصة من عصر النهضة العلمية في الغرب وحصول الكثير من الشبهات في أذهان الإنسان الحديث وخاصة المثقفين وعجز المسيحية المحرفة والكنيسة بما تبنته من عقائد وتعاليم منحرفة كمقدسات دينية من إثبات معتقداتها وتعاليمها وكتبها المقدسة المحرفة في مواجهة الإشكاليات الحديثة حيث لا يمكنها مناقشة شبهاتها واثبات معتقداتها بالبرهان والدليل العلمي الموضوعي المحكم وإنّما واجهوها بالعنف والقوة والمطاردة والتنكيل لأصحابها مما أدي إلى رد الفعل والتنفر من الدين ككل ولم يفرقوا بين الأديان المنحرفة وغيرها واعتقدوا أن

كل دين يملك هذا الضعف والعجز والجهل، ولكنهم لو كانوا مطلعين على الإسلام الأصيل فلا مبرر لهذا التنفر ورد الفعل ولذلك لا مبرر لمقلدي الغرب من المسلمين في الآخذ بشبهات الغربيين على الدين فإنها وان صدقت على الأديان المنحرفة كدين الكنيسة ولكنها لا تصدق على الإسلام الأصيل حيث يسهل الرد عليها ومعالجتها حسب الإسلام الأصيل.

إذن فالملاحظ أن أرباب الكنيسة المحرفة بدأت في محاربة معطيات العلم الحديث وأصحاب الإشكالات على عقائدهم المنحرفة مما أدى للتنفر عن الدين ككل مع أن القياس بين الإسلام الأصيل وغيره مع الفارق ولكن في دوامة التنفر لم يميزوا بين الدين الصحيح والمحرف.

ولكن بعد عصر النهضة ولأجل اعتقاد بعض المسيحيين ببطلان بعض معتقداتهم وتعاليمهم ولأجل قوة الإشكالات والشبهات والانبهار بالعلم الحديث والمذهب التجريبي ومن جهة أخرى لم يريدوا التخلي عن الدين والتدين لأنّه أمر فطري حاولوا تعديل المسيحية بما يتلاءم ومعطيات العلم الحديث والشبهات المطروحة على الدين فحذفوا من المسيحية بعض المعتقدات والتعاليم فظهرت البروتستانية بعد عصر النهضة ثم تطورت لليبرالية الدينية والتعددية الدينية وان جميع الأديان الإلهية حتى المنحرفة على حق وطرق للنجاة وصراط مستقيم مادامت تشتمل على جوهر الدين والتجربة الدينية والشعور بالارتباط بالله ولا أهمية للفوارق بينها من حيث الأحكام وسائر المعتقدات إذ لا تأثير لها في النجاة فوسعوا من المسيحية أو من الدين الحق بما يشمل سائر الأديان حفاظا على كرامة الدين ونفوذه بزعمهم وقد تأثروا في هذه التصحيح للمسيحية أو للدين بنظريات غربية من معطيات العلم الحديث كالمذهب التجريبي وان التجربة هي طريق المعرفة ووسعوها للتجربة الدينية وكذلك نظريات النسبية في الحقيقة والمعرفة ومذهب الشك وكذلك بعض النظريات في فهم النص كالهرمنيوطيقا الفلسفية

ونظرية القراءات المتعددة للدين والنص الديني وبعض النظريات في فلسفة الدين والتعددية الدينية بمفهومها الحديث (البلوراليزم الديني) وأمثالها.

وقد بحثنا عن هذه العوامل والنظريات وتقييمها في دراسة خاصة والملاحظ أن هذه العوامل والظروف غربية ولا مبرر لتعميمها للدين أو للمجتمع الإسلامي الأصيل لذلك من الجهل تعميمها لها كما فعل البعض من الكتاب مع الأسف فدعوا لتغيير الشريعة وأحكامها الثابتة وربما تفسير المعتقدات والنصوص الثابتة والصريحة بغير الموروث والمتعارف بين المسلمين وربما تأثر البعض من المتطرفين منهم بأمثال هذه العوامل والنظريات منبهرين بالتقدم التكنولوجي للغرب مع انه لا يعني تقدمه في كل شيء حتى في المجالات الدينية والمعنوية وكذلك متأثرين بانبهارهم بالنظريات الغربية وشبهاتها وخاصة في مجال الدين والنص الديني مع أن بعضها قاصرة في نفسها أو في شمولها للدين الإسلامي وكذلك الرغبة في التحلل من الضوابط الدينية أو ضعف الثقافة الإسلامية الأصيلة أو ضعف الالتزام الديني وسيطرة الفكر المادي أو العلماني في النفوس وضعف الإيمان بعالم الغيب وقواه وطاقاته الخارقة الغيبية وغيرها من العوامل التي أثرت على بعض الكتاب المسلمين.

شبهات علمية أدت لترك التدين

ونشير هنا إلى بعض الشبهات العلمية التي أدت إلى ترك التدين:

الشبهة الأولى: ما ذكرناه من القول بان طريق المعرفة منحصر بالحس والتجربة وحصر الوجود بالمحسوس.

وقد اشرنا بإيجاز للجواب عن هذه الشبهة وردها الكثير من العلماء والباحثين المؤمنين في كتب موسعه.

الشبهة الثانية: النظريات التي ظهرت في فلسفة الدين ونشوئه وانه لم ينشأ من عامل غيبي وبعامل الوحي وإنما فسروا نشوءه بعامل الخوف من الكوارث فاخترعوا الدين ليجدوا الأمان والاستقرار في أحضانه أو للجهل

بمعرفة بعض الأسباب للظواهر الطبيعية فأرجعوها لقوى غيبية ولكن مع اكتشاف العلم الحديث لأسبابها الكونية والحسية فلا مبرر للالتزام بالدين وغيرها من النظريات الغربية حول فلسفية الدين.

ولكن جميع هذه العوامل والشبهات ناقشها العلماء من المسلمين وغيرهم حتى من الغربيين في عصرنا فمثلا مع تطور العلم واكتشافه لأسرار الطبيعة وأسباب الكوارث والمخاوف والظواهر الطبيعية ومع ذلك نرى الكثير من كبار العلماء في مختلف العلوم يزداد ويشتد إيمانهم بالله بالإضافة لإشكالات كثيرة على أمثال هذه النظريات وقد الفت كتب مخصصة في ردها.

الشبهة الثالثة: الاعتقاد بعموم (مبدأ العلية) وان كل شيء يحتاج لعلة وهذا المبدأ يشمل حتى الخالق تعالى.

ولكن الصحيح: انه ليس لهذا المبدأ تعميم وان مجاله أن (كل معلول أو موجود ممكن يحتاج للعلة) لا أن كل موجود يحتاج للعلة والله تعالى ليس بمعلول وممكن، بل هو واجب الوجود... وهناك شبهات أخرى[1].

نظرة في فلسفة الشرور:

لا يصدر من الله تعالى الشر الغالب أو المحض بل إن ما يصدر منه هو الخير المحض أو الغالب وأمّا وجود بعض الشرور والأضرار فيمكن أن نذكر بعض العوامل لوجودها:

أ- النفع الغالب

قد تقتضي الخيرات حصول بعض الضرر كالمطر قد يصيب بيتاً فيهدمه، مع وجود فوائده الكثيرة، أو أن الآثار الطبيعية بما أن لها أسبابا طبيعية قد تحصل بعض الإضرار بسبب تزاحم بعض هذه الأسباب الطبيعية.

---

1. تلاحظ هذه الشبهات ومناقشتها في كتاب دروس في العقيدة الإسلامية: ص ١٢١ـ١٤٠، وبداية المعارف الإلهية ١/ ٨٧ـ٩٥.

إذن: فالنعم عادة ما تكون محفوفة بأضرار، ولكن النعم أغلب من الضرر؛ لأنّ طبيعة الوصول إلى النعم قد يستلزم التعرض لبعض الضرر.

٢- وجود المنفعة بالنظرة الدّقية

إنّ بعض الحيوانات كالأفاعي والعقارب، أو النباتات كالأشواك أو بعض الظواهر الطبيعية، كالزلازل والبراكين، مثلاً، قد نتصور أنّها شر أو ضرر بحت، فيما لو لاحظناها بنظرة جزئية، وأمّا لو لاحظناها بنظرة عامة شمولية وبالنسبة للنظام الكوني، فربّما كانت لها فوائدها، بحيث لو لم توجد أو تحصل لكان ضررها أكبر وأشمل، ما أثبت ذلك العلم، حيث أثبت بفوائد العامة للإنسان أو للمخلوقات، وإن كان فيه أضرار أيضاً، ولكن منافعها تفوق أضرارها.

٣- نشوء العاهات من الإنسان

وقد يصاب الإنسان بعاهات بسبب من الإنسان نفسه وغيره من الناس المرتبطين به سواء باختياره أو بغير اختياره كشرب الأبوين للخمر أو بعض الأمور الموجبة لبعض العاهات الوراثية أو سقوط الرجل من شاهق أو اصطدام سيارة وغيرها وهذه ليست من الله بل من البشر ولكن المهم لا يعاقب الإنسان على هذه العاهة وليست لها اثر في هدايته أو ضلاله إذ يبقى للإنسان اختياره وإرادته في الهداية والضلال برغم عاهاته.

وهداية الإنسان في الإنسان وفلاحه في الآخر هو الهدف الأهم أو الوحيد من الخلق، فربّما كان الشخص ذا عاهة أو مرض، ولكنه أسمى تكاملاً في العلم والتقوى من السليم منها.

٤- الفرق بين العوامل الاختيارية وغير الاختيارية في هداية الإنسان وضلاله

وقد تحدثنا عن هذه الفكرة قبل صفحات ونعيد توضيحها أكثر بما يرتبط بموضوعنا، حيث نتحدث عن العوامل المؤدية لحصول حالة الضلال والانحراف أو الهداية: فقد تحدثنا عنها بشيء من التفصيل فإذا كانت هذه العوامل غير اختيارية كبعض العوامل الوراثية كابن الزنا أو شرب الأبوين

للخمر أو عوامل المحيط والتربية المنحرفة وأمثالها التي ليس للإنسان اختيار فيها فإنها تزرع في الإنسان حالة ونفسية الانحراف ولكن المهم أنها توجب حصول حالة (الاستعداد والقابلية) للانحراف لا حالة العلة التامة والجبرية ومعنى حالة الاستعداد أن الإنسان يكون فيها اكثر رغبة واستعدادا للانحراف من ذلك الإنسان الذي عاش وراثة وتربية طاهرة وصالحة حيث تكون الرغبة واستعداده للصلاح وأما الذي عاش تربيه أو وراثة منحرفة يكون أكثر رغبة واستعدا للانحراف ولكن يمكنه مخالفة رغبته بل يمكنه من خلال المجاهدة أن يغير نفسيته إلى نفسية صالحة طاهرة فإذا عمل عملا انحرافيا في الخارج فهو باختياره والإنسان لا يعاقب على مجرد النفسية المنحرفة أو على النوايا السيئة المنحرفة مادام لم يعمل سلوكا وعملا خارجيا على وفق نفسيته ونواياه ومجرد النفسية والنوايا السيئة لا تفرض عليه جبر السلوك المنحرف إذ تبقى له إرادته واختياره في الاستجابة لنواياه ويعاقب على تلك الحالة الاختيارية.

نعم العوامل الاختيارية قد توصل لحالة الجبر والعلية التامة بمعنى أن الإنسان بأعماله الاختيارية المنحرفة بان يكثر من ارتكاب المعاصي باختياره دون ارتداع وتوبة وندم فإذا أكثر المعاصي باختياره وإرادته وريثما تصل نفسيته إلى مرحلة لا تخطر التوبة في نفسه ويصل إلى ما يسمى إلى يسميه القران الكريم بحالة (الرين والقسوة والتحجر) الذي لا يمكنه الصلاح والتوبة وتفرض عليه نفسيته عمل الذنوب والانحراف وفي الآيات والروايات ما يشير إلى أن الإكثار من عمل الذنوب الاختيارية توصل لهذه الحالة الجبرية ولكن هذه حالة جبرية تنتهي لاختيار الإنسان والعوامل الاختيارية لا العوامل غير الاختيارية.

التفاعل بين النفس والبدن

وعلى ضوء هذه المفاهيم التي وردت في النصوص الإسلامية ذكر علماء الأخلاق وشهد له علم النفس الحديث بان هناك تفاعلا وتأثيرا متبادلا بين النفس والبدن والأعمال البدنية والحالات الروحية والنفسية فالغضب يوجب

احمرار أو اصفرار الوجه وارتكاب الذنوب تزرع في النفس حالة الانحراف وإذا أكثر فانه توجب حصول (ملكات) الانحراف في النفس التي يصعب أو يمتنع تخلف الإنسان عن الاستجابة لها.

كما أن ممارسة الفضائل والطاعات وكثرتها توجب حصول (ملكات) الخير والعدالة التقوى في النفس بحيث يصعب التخلف عنها لان (الملكات) إنّما تحصل نتيجة العادات والتكرار للأعمال الاختيارية حيث هناك تناسب بين طبيعة الأعمال والملكات.

وحقيقة الإنسان هي ملكاته وهي في الحقيقية نفسه وروحه ولعله بهذه النفسية والحقيقة يبعث في القيامة. كما سنذكره في بحث المعاد وكذلك يجدر بل يلزم على الإنسان ممارسة الأعمال الفاضلة لتتكون في نفسه الملكات الفاضلة.

رفض الإسلام للجبرية غير الاختيارية

والإسلام يرفض الجبرية القهرية التي لا تنتهي لاختيار الإنسان بكل ألوانها كعوامل الوراثة والمحيط وأمثالها وإنما كل ما تملكه حالة الاقتضاء التي يمكن مخالفتها أو تغييرها بالمجاهدة وكذلك يرفض الجبرية الجنسية لفرويد، والاقتصادية لماركس وتأثير العامل الواحد في السلوك الإنساني بل هناك عوامل عديدة تؤثر فيه أو وينكر التأثير الكبير لعالم اللاشعور عند فرويد وكذلك لا يرى ذلك التأثير الكبير لمرحلة الطفولة في مستقبل الإنسان ولا تملك التأثير الجبري أو اللاشعوري وإنّما يمكنه التحرر لاحقا، وبذلك يظهر أن للإسلام رؤيته المعينة في بعض المجالات ربّما خالفت بعض معطيات العلم الحديث كعلم النفس.

أخبار الطينة ومدى دلالتها على الجبرية

وأمّا أخبار الطينة والسعادة والشقاوة في بطن الأم، كما في بعض الروايات «أن السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» وقد استدل البعض بها على القول بالجبرية، ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال بأنهّا ليست في مقام بيان الجبرية، فإنّها:

أ- أمّا أن تكون ناظرة إلى علم الله تعالى بما سيكون عليه الفرد في المستقبل وانه سيختار طريق الحق أو الباطل باختياره.

ب- أو أنّها ناظرة إلى أن العوامل الوراثية لها تأثير حالة الاقتضاء لا العلية التامة، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها، كما ذكرناها.

آثار القول بالجبرية والراي الحق وتوضيحه

إذن فالقول بالجبر يعني انه لا مبرر للشرائع والأنبياء ولكل الحركات الإصلاحية والتربوية وكذلك لا مبرر للثواب والعقاب بل يكون من الظلم عدم التسوية بين المطيع والعاصي.

مختارنا

إنّ نرى بأنّ الرأي الحقّ في مسألة الإرادة والجبر والاختيار هو: (الأمر بين الأمرين)، كما عليه روايات المعصومين(عليهم السلام)، وقد ذكرنا أن القول بالجبر مما يترتب عليه آثار غير صحيحة بالإضافة إلى الروايات الصريحة في الأمر بين الأمرين، وتوضيح هذا الرأي:

إنّ الله تعالى أعطى للإنسان العقل والقوة والاختيار وأمثالها من القوى وبين له طريق الحق والباطل ودعاه لاختيار الحق حيث اقتضت حكمة الله أن يصل الإنسان لكماله وسعادته الاختيارية ولكن الإنسان بمقتضى وجود الاختيار قد يختار طريق الباطل بسوء اختياره لذلك يمكن نسبة أفعال الإنسان الاختيارية للإنسان بمقتضى اختياره وإرادته لها. كما يمكن نسبتها لله تعالى بمقتضى إيداعه القوى والأجهزة التي جهز بها الله الإنسان للقيام بأفعاله باختياره كما يلاحظ نسبة الأفعال في النصوص في الآيات والأحاديث الشريفة أحيانا للإنسان وأخرى لله.

المراد الحقيقي لبعض القائلين بالجبر

لعلّ المراد الحقيقي للبعض وخاصّة من أصحاب المذهب الحقّ، كما يظهر من بعض أقوالهم القول بالجبر، مثل المحقق الخرساني في كفاية الأصول، إنّما يقصدون حالة الاستعداد والاقتضاء للبشر والانحراف، لا حالة

الجبر والعلية التامة، كما يظهر من بعض كلمات صاحب الكفاية في بحث التجري، حيث عبّر بالاقتضاء، قال: «إلاّ أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً..»، فعبّر بالاقتضاء والاستعداد، وقد ذكرنا أن حصول حالة الاقتضاء، حقيقة وجدانية يعترف بها الواقع وعلم النفس والوراثة وغيرها.

وبذلك لا يخالفون الرأي الحقّ وهو القول بالأمر بين الأمرين، حيث ذكرنا يمكن مخالفة الاقتضاء عملياً وربّما تغييره نفسياً، ولا يعاقب الإنسان على مجرد هذه الحالة.



أهم المصادر

القرآن الكريم.
نهج البلاغة.
الصحيفة السجادية.
العوالم، المحدث البحراني.
تفسير الميزان، السيد الطباطبائي.
فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري.
التنقيح، السيد الخوئي.
صراط النجاة، الشيخ التبريزي.
منهاج الصالحين، السيد الخوئي.
شرح أصول الكافي، المولى المازندراني.
القاموس، الفيروزأبادي.
المنجد.
المصباح المنير، الفيومي.
التعريفات، الجرجاني.
المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية.
أصول الدين المقارن، د. كمال جعفر.
دروس في العقيدة الإسلامية، اليزدي.
العلم يدعو إلى الدين، عبد الرزاق نوفل.
محاضرات في الإلهيات، الشيخ السبحاني.
كنز الفوائد، المحقق الكركي.
البحار، العلامة المجلسي.
مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد.
أصول الفلسفة، السيد الطباطبائي.
شرح عقائد الإمامية الشيخ الخرازي.
حكمت إلهي، الأستاذ مهدي قمشه أي.
شرح أصول الفلسفة، الشهيد المطهري.

النهج العقائدي للجامعة العالمية.
شرح رسالة المشاعر، اللاهيجي.
الإسلام يتحدى، وحيد خان.
الله يتجلى في عصر العلم، عبد الرزاق نوفل.
المعارف الإسلامية، العلامة الشهرستاني.
كنوز العلم، وليم فرجارا.
سبعون برهاناً علمياً، خليفة عليون.
معاني الأخبار، الشيخ الصدوق.
مصابيح الأنوار، السيد شبر.
ديوان سعدي الشيرازي، ترجمة محمد الفراتي.
الإلهيات في مدرسة أهل البيت(عليهم السلام)، علي الكلبايكاني.
الموجز في مقامات أهل البيت(عليهم السلام)، المؤلف.
تفسير القرآن، السيد مصطفى الخميني.
الأسفار، ملا صدرا، شرح الحكيم السبزواري.
شرح المنظومة للسبزواري.
هشام بن الحكم، الشيخ عبد الله نعمة.
مجلة تراثنا، العدد ٢٧.



الفهرس

❖ ❖ ❖